

مركز دراسات الوحدة العربية

تحليل مضمون الفكر القومي العربي

(دراسة إستطلاعية)

السيد يسين
(المشرف على الدراسة)

عبد العاطي محمد
ألفت آغا
د. السيد عليوة
نجوى خليل

تحليل مضمون الفكر القومي العربي



مركز دراسات الوحدة العربية

تحليل مضمون الفكر القومي العربي

(دراسة إستطلاعية)

السيد يسين
(المشرف على الدراسة)

عبد العاطي محمد — ألفت آغا
د. السيد عليوة — نجوى خليل

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب.: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الاولى: بيروت: تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨٠
الطبعة الثانية: بيروت: ايلول/ سبتمبر ١٩٨٢
الطبعة الثالثة: بيروت: آذار/ مارس ١٩٨٥
الطبعة الرابعة: بيروت: شباط/ فبراير ١٩٩١

المحتويات

مقـــدمة

دراسة تحليل مضمون الفكر القومي العربي من الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الراهن هي جزء من بحث متكامل عن اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة. وهو البحث الذي موله وأشرف على اصداره -بجميع أجزائه- مركز دراسات الوحدة العربية. وهو بحث انطلق من إطار نظري شامل للمشكلة تكاملت فيه مناهج البحث وأدواته طبق المنهج التاريخي لدراسة نشوء وتطور الفكر القومي العربي[1]، ليس من خلال السرد التاريخي التتبعي -كما يفعل المنهج التأريخي التقليدي عادة- ولكن من خلال الربط الوثيق بين ظهور وصعود الطبقات الإجتماعية في المجتمع العربي وصور التعبير الإيديولوجي عن أفكارها ومصالحها وطموحاتها الإقتصادية والإجتماعية. وطبق البحث منهج البحث الميداني في استطلاع آراء وقياس إتجاهات الرأي العام العربي[2]. ويطبق البحث -ثالثاً- (في كتابنا هذا) منهج تحليل المضمون لدراسة متعمقة للفكر القومي العربي في جزئياته للكشف عن بنيته الحقيقية وتطور هذه البنية عبر الزمن. ويطبق هذا المنهج في دراسة الفكر القومي العربي -في حدود علمنا- بهذه الصورة لأول مرة.

وفي دراستنا لتحليل مضمون الفكر القومي العربي تم تحديد أربع مراحل أساسية يتم تحليل الإنتاج الفكري الذي ظهر في خلالها، وهي:

- مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى.

---

(١) راجع: مركز دراسات الوحدة العربية، القومية العربية في الفكر والممارسة ([بيروت]: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(٢) راجع: سعد الدين إبراهيم، إتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية ([بيروت]: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

ـمرحلة ما بين الحربين.
ـالمرحلة من عام ١٩٤٥ حتى ١٩٦٧.
ـما بعد نكسة ١٩٦٧.

ويمكن القول، من واقع خبرة أعضاء البحث، إن الجمع بين المنهج التاريخي وتحليل المضمون أدى إلى نتائج مثمرة. ذلك ان الدراسة التاريخية التي قام بها فريق البحث التاريخي، أعطت الباحثين في فريق تحليل المضمون، الخلفية الأساسية لنشوء الفكر القومي العربي، بالإضافة إلى إمدادهم بخريطة شاملة لمختلف التيارات الفكرية التي تصارعت وما زالت على الساحة العربية حتى الآن.

* * *

وتحليل المضمون أداة من أدوات البحث، التي يمكن ـبتطبيقها على وسائل الإتصال الجمعي ـ الحصول على بيانات بالغة الثراء. ذلك ان وسائل الاتصال الجمعي التي تأخذ صوراً متعددة كالجرائد والمجلات والكتب، والبرامج الاذاعية والخطب السياسية، تتميز بأن موادها عادة ما تكون جاهزة أمام الباحث العلمي، وأهم من ذلك أنها تعكس قطاعاً عريضاً من المناخ الإجتماعي الذي أنتجت في ظله. وما يحويه مضمون وسائل الإتصال الجمعي من مادة تصلح للإجابة على كثير من التساؤلات الخاصة بالمجتمع والثقافة. ودراسة المضمون تصلح لالقاء الضوء على جانب معين من جوانب ثقافة ما، وتصلح للمقارنة بين الجماعات المختلفة بالنظر إلى جانب محدد أو جوانب متعددة، وكذلك لدراسة التغير الإجتماعي، وأخيراً لدراسة التطور الفكري العام لمجتمع معين، أو التطور الفكري الخاص بفكرة محددة، مثل فكرة القومية العربية.

وهناك جملة تقليدية تصف عملية الإتصال في مجملها، التي تتم عن طريق الجريدة أو المجلة أو الكتاب وغيرها من وسائل الإتصال الجمعي، ومؤداها أن عملية الإتصال هي: «معرفة من الذي يقول ماذا، وعن، وكيف، وما الآثار التي تترتب على ذلك». ولو حللنا هذه الجملة لأدركنا أنها تكاد أن تحيط بالمباحث الكبرى في مجال تحليل مضمون وسائل الإتصال الجمعي، على التفصيل التالي:

١ـ فتحديد مَنْ الذي يقول مثلاً معناه تحديد هؤلاء المفكرين والكتاب الذين كتبوا وتواصلوا مع مجتمعاتهم، من زاوية أصولهم الطبقية وتنشئتهم الإجتماعية وإنتماءاتهم السياسية.

٢ـ ولا يكفي أن نحدد موضع من «يقولون» في البناء الإجتماعي، بل لا بد من

تحليل ماذا يقولون، بعبارة أخرى تحديد مضمون رسائلهم الفكرية والثقافية.

٣ـ ومن ناحية ثالثة من المهم تحديد «الجمهور» الذي توجه له هؤلاء بالخطاب. معرفة سمات هذا الجمهور النفسية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية بالغة الأهمية لفهم عملية التفاعل الإجتماعي والنفسي والسياسي بين من يصدر الرسالة الفكرية أو السياسية وبين من يتلقاها.

٤ـ ومن ناحية رابعة، لا يكفي تحديد ما سبق، ولكن من الأهمية ان نعرف كيف يقول مرسل الرسالة ما قاله. فهناك وسائل شتى للتعبير عن الأفكار والنظريات السياسية. تحديد الصور المختلفة والوسائل مسألة هامة.

٥ـ ويبقى أخيراً أن نحدد ما هي الآثار التي ترتبت على وسائل الاتصال الجمعي. بعبارة أخرى هذه المشكلة تتعلق بتحديد مدى فاعلية الرسائل السياسية والفكرية والثقافية في المجتمع.

ويتم تحليل وسائل الاتصال الجمعي بتطبيق أسلوب محدد للبحث هو أسلوب تحليل المضمون الذي نعرض له عرضاً وجيزاً في الفقرة التالية:

في المنهج: أسلوب تحليل المضمون

يعرف علماء مناهج البحث الإجتماعي تحليل المضمون بأنه:

«أسلوب للبحث يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم والكمي للمحتوى الظاهر للإتصال»[٣].

ويتمثل التطبيق العملي لهذا الأسلوب في تقسيم وتصنيف المادة التي تخضع للتحليل (مثلاً الكتب التي صدرت عن المفكرين القوميين في حقبة ما) إلى فئات رئيسية وفئات فرعية.

وهناك فئتان رئيسيتان: فئة ماذا قيل؟ فئة كيف قيل؟

فئة ماذا قيل: يقصد بهذه الفئة تحديد ماذا قيل في المضمون الذي يخضع للتحليل. ونجد هنا عديداً من الفئات الفرعية:

---

(٣) هذا هو التعريف الذي وضعه برلسون، وهو أحد الثقات في الموضوع. لمزيد من التفصيل عن أسلوب تحليل المضمون راجع كتابنا:

جمال زكي والسيد يسين، أسس البحث الإجتماعي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣).

ـفئة موضوع الاتصال، علام تدور مادة الاتصال ؟

ـفئة اتجاه المضمون، كيف عولج الموضوع ؟

ـفئة القيم، ما هي القيم المتضمنة أو الأهداف المرجوة؟

ـفئة الفاعلين Actors، من هم الذين قاموا بأدوار أساسية لتنفيذ أفعال معينة؟

ـفئة المرجع، من هو الشخص أو الجماعة التي تساق التعبيرات على لسانها ؟

ـفئة المكان، ما هو المكان الذي صدرت منه مادة الاتصال (مثلاً المشرق العربي، أو المغرب العربي) ؟

ـفئة المخاطبين، من هي الجماعة أو الجماعات التي توجه لها مادة الاتصال خصيصاً؟

فئة كيف قيل: تتضمن ثلاث فئات فرعية:

ـفئة نوع الاتصال (وسائل الاعلام المستخدمة، جرائد ـإذاعةـ كتب. الخ).

ـفئة الشكل الذي يتخذه الموضوع. ما هو شكل العبارات التي ترد في المضمون (من الناحية اللغوية) وهل هي تعبر عن حقائق أو عن أماني يتمنى منتج المادة لو تتحقق؟

ـفئة الوسيلة، ما هي الوسيلة التي يتبعها المضمون، مثل التعميم أو الاستشهاد بمصادر كثيرة متنوعة لاقناع القارىء أو السامع بمدى ثراء المادة، أو نسبة عبارات إلى أشخاص معروفين، أو التسجيل الخاطىء للمراجع، أو العرض الموضوعي المتزن.

وبالإضافة إلى ذلك هناك وحدات لتحليل المضمون، على أساسها يتم التحليل الكمي للمضمون. ونفرق هنا بين وحدة التسجيل ووحدة السياق.

١ـ وحدة التسجيل: هي أصغر جزء من المضمون يتضمن مرجعاً يتم عده (والمرجع هو ورود ذكر عنصر من عناصر المضمون لمرة واحدة). ونجد هنا وحدات متعددة يمكن إستخدامها مثل وحدة الكلمة (ورود كلمات محددة يمكن عدها). ووحدة الموضوع (وهي عبارة عن فكرة تدور حول مسألة معينة، وهي من أهم وحدات التحليل، ووحدة الفقرة أو الجملة، ووحدة المفردة (ويقصد بها الوحدة الطبيعية التي يستخدمها منتج مادة الاتصال). وقد تكون المفردة كتاباً أو مقالة أو قصة الخ..

٢ـ وحدة السياق: هي أكبر جزء من المضمون يمكن فحصه للتعرف على وحدات التسجيل. مثلاً: وحدة التسجيل يمكن أن تكون كلمة مفردة، ولكننا إذا أردنا أن نعرف ما

إذا كانت كلمة ما ورد ذكرها بطريقة ودية أو بطريقة عدائية، فلا بد أن نضع في اعتبارنا كل الجملة التي وردت فيها الكلمة، وتعد الجملة هنا وحدة سياق، ويجوز أن تكون الجملة وحدة تسجيل في حين تكون الفقرة وحدة السياق. ويتوقف اختيار وحدات التسجيل ووحدات السياق على اعتبارين:

ـأي الوحدات أكثر ملاءمة لموضوع البحث؟ ويمكن الإجابة على هذا السؤال في ضوء الافتراضات الأولية للبحث وطبيعة البيانات.

ـالاعتبار الثاني هو الكفاءة، بعبارة أخرى، أي الوحدات تعطي نتائج مرضية بأقل التكاليف؟

تحليل المضمون كما سبق عرضه يطبق في العلم الإجتماعي المعاصر في ضوء الفئات التي سبق أن أشرنا إليها بإيجاز.

غير أن هناك إجتهادات شتى في العلم الإجتماعي لتطوير أساليب وفئات تحليل المضمون، وفيما يتعلق بدراسة الأفكار السياسية على وجه الخصوص. ومن أقرب الدراسات الحديثة إلى موضوعنا ودراستنا الدراسة التي قامت بها الدكتورة مارلين نصر وموضوعها: الإيديولوجيا القومية العربية في خطب جمال عبد الناصر ١٩٥٢ـ١٩٧٠،[٤] وقد قدمت الباحثة لرسالتها بفصل منهجي عرضت فيه لاساليب تحليل المضمون المختلفة، ونقدت فيه ما أسمته التحليل الغرضي (نسبة للأغراض أو المواضيع التي يتناولها البحث)، الذي غالباً ما يستخدم بشكل انتقائي، لإثبات عدد من الفرضيات التي ينطلق منها الباحث.

ثم عرضت للأسلوب الذي اتبعته في تحليل المضمون، والذى اقتبسته من مدرسة فرنسية حديثة[٥] تعمل أساساً في مجال تحليل المضامين السياسية والايديولوجية، غير أنها كيّفت الأسلوب بطريقة تتناسب مع موضوعها.

ويمكن القول ان المنهج الذي استخدمته مارلين نصر يعد تجديداً في أساليب تحليل

---

(٤) قدمت هذه الدراسة للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة باريس (السوربون) تحت إشراف دومنيك شيفاليه. ونعتمد هنا على مخطوطة الرسالة (على الآلة الكاتبة). ويسرني أن أشكر هنا الدكتوره مارلين نصر التي تناقشت معي حول منهجها في تحليل المضمون والدكتور خير الدين حسيب الذي أتاح لي فرصة الحصول على نسخة مصورة من الرسالة.

Marlène Abou Chdid Nasr, L'Idéologie Nationale Arabe Dans Le Discours de Gamal Abd-El Nasser 1952- 1970. (Thesis pour doctorat du 3è cycle; Université de Paris, 1979).

(٥) هذه المدرسة ركزت على دراسة الثورة الفرنسية في مختبر دراسة النصوص السياسية (سانت كلود).

المضمون. فقد طبقت منهجاً مثلث الجوانب كما يلي:

١ـ **تحليل الأطر اللغوية**: يقوم هذا النمط من التحليل بالتركيز على فكرة محورية كالقومية العربية، ودراسة كل الميدان الواسع المتشابك لهذه الفكرة، بتحديد كل الكلمات المرتبطة بها أو الشروط المصاحبة لها، أو الأفكار المناقضة لها، أو مترادفاتها.

٢ـ **تحليل الأطر المرجعية**: ويقوم هذا النمط من التحليل على حصر وتحديد الإحالات المرجعية للنص سواء للأشخاص أو المؤسسات أو البلاد، أو الاستشهاد بالتاريخ المعاصر أو الحديث أو القديم.

٣ـ **تحليل طريقة التدليل**: ويقوم هذا النمط من التحليل على دراسة الطرق المختلفة التي يلجأ إليها منتج مادة الإتصال لكي يدلل على سلامة أفكاره التي يطرحها وصحتها فقد يستشهد بالتاريخ، أو بالمعتقدات الدينية، أو بالعوامل الإستراتيجية أو بالعوامل الحضارية.

وتحاول الباحثة من خلال تبني هذا المنهج المثلث الجوانب تلافي إحتمال تفتت النصوص المدروسة وتجزيئها وإفقادها دلالاتها الحقيقية.

وهذا المنهج يحتاج إلى تأمل ودراسة نقدية، لمقارنته بالمنهج التقليدي في تحليل المضمون، لتحديد الإسهامات التي يمكن أن يحققها في الدراسة الموضوعية للنصوص السياسية. ولا شك ان الاهتمام بالمضامين السياسية للفكر القومي العربي، بتطبيق تحليل المضمون ـ أياً كانت الطريقة التي نطبقها ـ يمكن اعتباره انجازاً علمياً[٦]. ذلك أنه يدفعنا إلى الدراسة التفصيلية المدققة لمكونات الفكر القومي العربي، بدلاً من الدراسات الشاملة التي لا تستطيع أحياناً التمييز الدقيق بين الأفكار والإيديولوجيات المتنوعة.

ولا يتسع المقام للدخول في التفصيلات المنهجية العديدة التي يثيرها أسلوب تحليل المضمون. **ولكن يكفي أن نشير إلى أنه أسلوب يحتاج إلى حس منهجي وثيق، ينبغي أن يتمثل في سلامة عملية إختيار المواد التي تخضع للتحليل والحرص على شمولها في الوقت** نفسه. ونظراً إلى الجهود العلمية الشاقة التي يتضمنها تطبيق هذا الأسلوب،

---

(٦) سبق لنا أن درسنا خطب عبد الناصر في الفترة من ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ لتحديد وتحليل وجهة نظره في الصراع الطبقي والصراع الاجتماعي، والتغيير الاجتماعي مطبقين المنهج الكيفي في تحليل المضمون.

أنظر: السيديسين، «التوازن الطبقي في فكر النخبة السياسية بين الإدراك والممارسة»، الفكر العربي السنة ١ (١٥ أيلول (سبتمبر) ـ ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨)، العدد ٤ ـ ٥، ص ١٢٩ ـ ١٥٤.

فعادة ما يحرص علماء مناهج البحث على التوصية بضرورة أن تكون هناك أفكار موجهة تقود الباحث في تحليل المضمون، حتى لا تصبح المسألة جمع بيانات كمية بطريقة عشوائية.

* * *

وفيما يتعلق ببحثنا الراهن، فالحقيقة أن فريق البحث في تحليل المضمون قد قابلته مشكلات شتى وهو بصدد إجرائه للبحث، وأهم هذه المشكلات قاطبة عدم توافر المصادر الرئيسية والمراجع الأساسية للفكر القومي العربي.

فأين نجد المجاميع الكاملة من الدوريات العربية التي تحمل الكثير من نشوء وتطور الفكر العربي؟ وأين نجد كل ما نريده من كتب صدرت كانت بمثابة علامات الطريق في مسيرة الفكر القومي؟

وفي ضوء هذه المشكلة، اضطررنا في كثير من الأحيان، عند اختيار مواد التحليل إلى أن نقتصر على بعضها دون الآخر، رغم إدراكنا أن «العينات» التي خضعت للتحليل ليست «عينات ممثلة» تماماً لكل مرحلة من المراحل. ولقد بذلنا الجهد لسد النقص في هذا المجال، ولكن تبقى حصيلة جهدنا العلمي محدودة بحدود ما استطعنا أن نصل إليه من مصادر ومراجع، في غيبة جهود توثيقية عربية للفكر القومي العربي، تسهل مهمة الباحث، وتفتح له الطريق.

ومن هنا من الأهمية بمكان، وبحكم الطابع الريادي لدراستنا عن تحليل مضمون الفكر العربي، لا تعتبر هذه الدراسة أكثر من دراسة إستطلاعية، وظيفتها استكشاف الميدان، والتعرف على مصادر الدراسة، واختبار كفاءة منهج تحليل المضمون. وعلى ذلك يمكن اعتبار ما توصلنا إليه من نتائج فروضاً قابلة للاختبار في دراسات أخرى، تحاول إستكمال النقص في المراجع والمصادر، بالإضافة إلى مقارنة هذه النتائج بحصيلة الدراسات التاريخية عن الوطن العربي، التي لم تزل في خطواتها الأولى. ولا نعني بذلك التواريخ التفصيلية عن كل بلد عربي، ولكن نعني على وجه الدقة التاريخ القومي العربي العام. هذا التاريخ الذي لم يكتب بعد ونعني بهذا التاريخ القومي العام، ليس فقط التاريخ السياسي، بل التاريخ الإقتصادي والإجتماعي والفكري والحضاري. وهذا ميدان واسع وعريض، يستطيع مركز دراسات الوحدة العربية أن يقدم فيه انجازات شتى، بحكم توجهه الوحدوي الواضح.

وفي نهاية هذه المقدمة الوجيزة، أود أن أتوجه بالشكر للدكتور علي الدين هلال أستاذ

مساعد العلوم السياسية بجامعة القاهرة، والخبير بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية على الملاحظات النقدية المفيدة التي أبداها على التقرير المبدئي للبحث، وقد استفدنا من بعضها في هذا التقرير النهائي.

كما أنه يسرني أن أنوه بالجهد الخلاق لصياغة التقارير النهائية للبحث التي أعدها الزميل عبد العاطي محمد أحمد، فقد استطاع أن يصوغ كافة النتائج الخصبة التي توصل إليها زملاؤه في فريق البحث في كل متماسك.

ونرجو أن يكون هذا التقرير عن تحليل مضمون الفكر القومي العربي، دعوة للباحثين العرب، لكي يقدموا على استخدام أسلوب تحليل المضمون، للاستفادة مما يمكن أن يقدمه من نتائج في فهم عمليات التغير الإجتماعي والثقافي التي مرت وتمر بها أمتنا العربية.

المشرف على البحث
السيد يسين

القاهرة، آب / أغسطس ١٩٨٠

خطّة البَحث وَاداة التَحليل

تهدف الدراسة إلى بلورة الاتجاهات الأساسية في الفكر العربي القومي كما ظهرت في الكتابات العربية التي تناولت فكرة القومية العربية، وقضية الوحدة العربية.

ولما كانت مادة التحليل هي الوثائق والمؤلفات الصادرة باللغة العربية ولكتّاب عرب، فإن أداة التحليل المناسبة تركزت في أسلوب أو أداة «تحليل المضمون». وقد اجتهد كثير من الباحثين في تعريف هذه الأداة وبيان المجالات والأغراض التي تستخدم فيها. وأخذت الدراسة بالتعريف الآتي«تحليل المضمون هو أسلوب للبحث يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم، والكمي للمحتوى الظاهر للاتصال».

ومن واقع التعريف السابق يمكن تحديد أهم خصائص أداة تحليل المضمون في أن يكون التحليل موضوعياً، منظما، وكمياً. فأما الموضوعية فتشير إلى الحياد والدقة في وضع فئات التحليل بما يسمح لعدد مختلف من الباحثين بتطبيقها على المضمون نفسه وأن يصلوا إلى النتائج نفسها. وأما مطلب التنظيم فمؤداه أن كل المضمون المتعلق بالمشكلة موضع البحث ينبغي أن يحلل على ضوء كل الفئات الموضوعة. كما ينبغي أن يهدف التحليل إلى الحصول على بيانات متصلة بمشكلة علمية أو بغرض علمي، إذ ينبغي أن يكون في قدرة الباحث التعميم من نتائج تحليل المضمون. أما الوصف الكمي فأحياناً يشار إليه بكلمة عددي، أو بكلمة أكثر -أقل- متزايد، وعموماً فهو يدور حول تقديم صيغة إحصائية لعناصر المضمون. وأخيراً فإن أداة تحليل المضمون تركز على الصورة الظاهرية أو الصريحة للمحتوى أو المضمون وليس ما وراء المفاهيم ومقولات المحتوى.

وبالنسبة لموضوع الدراسة اتجه التحليل إلى وصف الاتجاهات التي عبرت عنها أعمال

المفكرين والكتاب العرب حول موضوع القومية العربية والوحدة، وقد تم ذلك استناداً إلى الخطوات المنهجية الآتية:

أولاً: تحديد مادة التحليل والعينة: من المعروف أن تراث الفكر القومي العربي واسع وكبير ويمتد لسنوات كثيرة. ولما كان اتجاه الدراسة إلى تحليل مضمون هذا الفكر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى سبعينات القرن العشرين، فقد كان من الضروري تحديد المادة العلمية المعبرة عنه، وكذلك العينة التي ستخضع للتحليل وتقسيم تاريخ الفكر القومي الى عدة فترات زمنية هي:

المرحلة الأولى: ما قبل الحرب العالمية الأولى.

المرحلة الثانية: ما بين الحربين.

المرحلة الثالثة: ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى نكسة ١٩٦٧.

المرحلة الرابعة: ما بعد نكسة ١٩٦٧ (فترة السبعينات).

وكان الاتفاق بين أعضاء فريق البحث على أن الوثائق والمؤلفات والمقالات تمثل أبرز أشكال المضامين الفكرية، وأما العينة فقد كانت بصددها مشكلة أساسية، وهي صعوبة الحصول على عينة عشوائية بالطرق التقليدية، ومن ثم كان اختيار عينة مناسبة أو ملائمة حلاً موضوعياً لتجاوز هذه المشكلة. وقد حرصت الدراسة على مراعاة التنوع في المصادر الثلاثة السابق الإشارة إليها (وثائق-مؤلفات- مقالات) في الفترات الزمنية التي وضعتها لتحليل موضوع الدراسة.

ثانياً: فئات التحليل: توصل فريق البحث إلى وضع ثماني عشرة «فئة» يدور حولها الفكر القومي العربي، يمكن كل منها أن تعكس موضوعاً أو عنصراً من ذلك الفكر. وبعد دراسات مبدئية موجزة لاختيار هذه الفئات والتعرف على العناصر الجزئية التي تدخل في كل منها تم وضع مخطط عام للفئات والبنود أو العناصر الجزئية التي تتفرع عن كل منها. وتم اخضاع مواد التحليل في الفترات الزمنية الأربع لهذا المخطط والتعرف على الاتجاهات بصدده.

وكانت الخطوة التالية في مسألة فئات التحليل، أن يتم تعريف كل فئة وما يتفرع عنها في عبارة بسيطة موجزة، وأن يجري عليها مقياس للثبات. ويقصد بالثبات تحقيق الاتساق بين المحللين المختلفين، بمعنى أن المرمّزين المختلفين ينبغي أن يحصلوا على نفس النتائج إذا استخدموا نفس الفئات وطبقوها على نفس المضمون، وأيضاً الاتساق خلال الزمن، بمعنى

أن يحصل مرمّز مفرد، أو مجموعة من المرمزين على نفس النتائج اذا طبقوا نفس الفئات على نفس المضمون على فترات متباعدة.

ورغم صعوبة الجزم بأن دراسات تحليل المضمون لم تتوصل حتى الآن إلى مستوى مرضٍ فيما يتعلق بالثبات، فإن المقياس الذي طبقه فريق البحث فيما بينهم عكس درجة عالية من الثبات.

ففيما يتعلق بموضوع الدراسة، تم استخدام معامل ارتباط كارل بيرسون لقياس درجة الارتباط بين كل اثنين من المرمزين لمادة المضمون المراد تحليلها، وتحديد مدى الثبات بينهما في تعريف الفئات المحددة في البحث. لذا تم ترميز المحللين بالرموز الآتية:

د. السيد عليوه	الرمز (أ)
ألفت أغا	الرمز (ب).
نجوى خليل	الرمز (جـ).
عبد العاطي محمد	الرمز (د).

وبتطبيق معادلة معامل ارتباط بيرسون[1]، فقد تم استخدام النتائج الموضحة بالجدول، وتمثل درجة الارتباط بين كل اثنين من المحللين للمضمون:

أ ب	٥ر
ب جـ	٧ر
جـ د	٩ر
أ جـ	٦ر
ب د	٧ر
أ د	٨ر

وبعد التأكد من نتائج مقياس الثبات، والاتفاق على طريقة اختيار العينة ومصادر التحليل تمت مناقشة الفئات مع مختلف المشتركين في فريق البحث والمشرفين عليه وبعض المتخصصين وذلك للتأكد من صدق ملاءمة الفئات لموضوع البحث.

---

(١)
$$\frac{\text{مج س ص} - \frac{(\text{مج س})(\text{مج ص})}{\text{ن}}}{\sqrt{\left(\text{مج س}^{2} - \frac{(\text{مج س})^{2}}{\text{ن}}\right)\left(\text{مج ص}^{2} - \frac{(\text{مج ص})^{2}}{\text{ن}}\right)}}$$

وهكذا فإن الصورة النهائية للفئات وعناصرها الجزئية وتعريفاتها يمكن استعراضها فيما يلي ـ على أن يلاحظ أن الكثير من هذه العناصر قد تم وضع منطوقاتها كما ظهرت فعلاً في الكتابات القومية.

الفئة الأولى: نشأة الفكرة القومية

الفكرة القومية هي احساس وجداني بالانتماء إلى العروبة والرغبة في تحقيق الوحدة السياسية، وتأكيد القومية العربية.

العناصر

١ـ دينية: ويقصد بها أن محدد الانتماء إلى القومية العربية هو عامل الدين بصفة أساسية.

٢ـ عرقية: ويقصد بها وحدة الأصل العربي، أو أن يكون أساس الكيان العربي هو وحدة الأصل والدم.

٣ـ علمانية: يقصد بها أن مصدر الانتماء للقومية العربية هو الظروف ووحدة المصالح المادية.

الفئة الثانية: مبررات الفكرة القومية

نعني بها العوامل والدوافع المطروحة التي تجعل الوحدة مطلباً جوهرياً وضرورياً.

العناصر

١ـ تاريخية: التجارب المشتركة في حياة الأمة العربية.

٢ـ تحديات خارجية: وتشير إلى المؤامرات والخطط التي تضعها قوى دولية أجنبية ضد الأمة العربية، وبالذات التهديدات والمخاطر التي تسببها الحركة الصهيونية، كما تشير إلى مختلف الضغوط الدولية المضادة للمصالح العربية المشتركة.

٣ـ تحديات داخلية: ويقصد بها مشكلات التخلف، والتجزئة والأقليات (أو مشكلات عدم التجانس في بعض البلدان العربية).

٤ـ الحفاظ على الكيان القومي: ويقصد به أن الوحدة العربية ونشر الفكر القومي العربي ضرورة حيوية لبقاء العرب واستمرارهم كمجموعة بشرية، وتاريخية وثقافية واحدة.

الفئة الثالثة: الانتقادات الموجهة للفكرة القومية

ونعني بها الأفكار التي تشكك وترفض الفكرة القومية أو وجهات النظر في رفض هذه الفكرة (لماذا تنتقد الفكرة القومية).

العناصر

١ـ عاطفية: الدعوة إلى فكرة الوحدة ووجود قومية عربية، دعوة لا تستند إلى العقل وإنما ترتكز على المشاعر الوجدانية التي لا تعكس واقعاً مادياً يؤكد الفكرة.

٢ـ مثالية: الدعوة لا تتحقق لأنها مجافية للواقع.

٣ـ عنصرية: الدعوة تعبير عن تعصب ونزعة قوية إلى التضخيم من قيمة الجنس أو العرق.

الفئة الرابعة: ماهية الوحدة

نعني بها تشخيص الوحدة وهويتها.

العناصر

١ـ إسلامية: الوحدة ذات هوية إسلامية أساساً، أو فقط.

٢ـ إسلامية عربية: الجمع بين سمات أعرض من الإسلام أو هي تجمع بين سمات الإسلام والعروبة.

٣ـ عربية تقليدية: الوحدة تقتصر هويتها على فكرة العروبة المشوبة بالاتجاهات المحافظة والتقليدية.

٤ـ عربية علمانية: الوحدة تتصف بخصائص التطور المعاصر للمجتمع العربي، ولا تعكس السمات الدينية.

الفئة الخامسة: تصور أشكال الوحدة

نعني بها الشكل الدستوري للوحدة أو الخصائص القانونية للصيغة الوحدوية المقترحة.

العناصر

١ـ إندماجية: أرقى صور الوحدة حيث تذوب الشخصية السياسية للاقليم في شخصية جديدة أوسع.

٢ـ «فيدرالية»: وهو شكل تذوب فيه الشخصية السياسية للاقليم، ولكن تترك له بعض الصلاحيات الملائمة لظروفه الادارية والإجتماعية.

٣ـ «كونفدرالية»: شكل تبقى فيه الشخصية السياسية كما هي، مع وجود قيادة سياسية مشتركة لتحقيق بعض الأغراض التي غالباً ما تكون مؤقتة ومرهونة بظروف معينة.

٤ـ تعاهدية: وهو أضعف صيغ الوحدة حيث يحقق بعض المظاهر المحدودة جداً للعمل المشترك.

الفئة السادسة: القوى التي تحقق الوحدة

نعني بها القوى الإجتماعية التي تسهم اسهاماً مباشراً وأساسياً في تنفيذ الوحدة.

العناصر

١ـ زعامة فردية: وتشير إلى الزعماء والقادة السياسيين والحكام العرب.

٢ـ النخبة: يقصد بها قادة الرأي العام، والتكنوقراط، والكتاب أو كبار المثقفين، وأيضاً الاطارات السياسية.

٣ـ الطبقة الوسطى: وتشير إلى لفظ البرجوازية العربية الصغيرة.

٤ـ الطبقة العاملة: وتشير إلى الفاظ البروليتاريا، والطبقة التي يكون العمل هو أساس قوتها وليس الملكية.

٥ـ الجماهير: وهو مصطلح غير محدد كثيراً، ويشير بوجه عام إلى جموع الأمة العربية التي تكون مصدراً أساسياً وراء النخبة أو الأحزاب السياسية في تحقيق الوحدة. والكلمة لا تشير إلى معنى طبقي محدد وانما إلى جميع فئات المجتمع العربي أو طبقاته.

الفئة السابعة: أساليب تحقيق الوحدة

نعني بها الأدوات والإجراءات العملية التي تحقق الوحدة.

العناصر

١ـ القوة العسكرية: تشير إلى صور التدخل العسكري المختلفة لفرض صورة الوحدة المقترحة.

٢ـ القرارات الفوقية: أي أن تتم الوحدة بناء على بيانات واتفاقيات بين الرؤساء العرب.

٣ـ اتفاقيات بين منظمات سياسية: ويقصد بها أن تتفق التنظيمات السياسية العربية الشعبية (سواء أحزاب أو أي تنظيمات أخرى كالنقابات مثلاً) بأن تتولى بنفسها قيادة الخطوات الوحدوية.

٤ـ ثورة شعبية جماهيرية: يقصد بها قيام الشعوب العربية بثورات قومية نتيجة جهد تنظيمي سياسي يوجهها بشأن إقامة الوحدة بين الأقطار العربية.

٥ـ حزب ثوري عربي: أي عن طريق التنظيم السياسي الذي يرفع لواء الثورة والقومية، وهو يتميز عن غيره من الأحزاب القومية غير الثورية أو غير التقدمية.

٦ـ وحدة القيادة السياسية: ويشير إلى وجود تجمع سياسي بين القيادات والرؤساء العرب يكون مقدمة أساسية تساعد على تحقيق الوحدة. وهو يتميز عن عنصر القرارات الفوقية في أن الأخير ما هو إلا بيان سياسي فوقي وليس شكلاً تنظيمياً محدداً.

٧ـ الانقلاب: وهو مرادف للفظ الثورة، وقد تم إدراجه بسبب انتشاره في تراث كتابات حزب البعث، وعموماً يشير إلى تغير فوقي طارىء وتحكمي وقسري له أهداف قومية يستطيع أن يحول المجتمع بشكل سريع الى طريق الوحدة العربية.

الفئة الثامنة: مراحل الوحدة

نعني بها المدى الزمني اللازم لتحقيق الوحدة الشاملة.

العناصر

١ـ فورية: ويقصد بها أن الوحدة من الممكن جداً أن تتم في وقت محدود للغاية وبصورة شاملة ومطلقة.

٢ـ تدريجية: أي يمكن وضع جدول زمني معين يتم بمقتضاه تنفيذ خطوات معينة نحو الوحدة.

٣ـ اقليمية: أي أن تتحقق الوحدة بين عدد من الأقطار المتلاصقة جغرافياً.

٤ـ وظيفية: أي أن تتحقق الوحدة على نطاق قطاعات عامة كبيرة ليست ذات طبيعة سياسية.

٥ـ البناء الذاتي أولاً: ويقصد به أنه إذا نجح كل قطر عربي في تحقيق الوحدة الداخلية على أرضه وإقامة مجتمع قوي اقتصادياً وحضارياً فان ذلك يكون الخطوة الأولى الضرورية للانتقال الى الدولة العربية الواحدة.

الفئة التاسعة: الفوائد العامة للوحدة

ونعني بها المردود الناتج عن تحقيق الوحدة ويكون له أثر شامل صالح لحياة الأمة العربية.

العناصر

١ـ سياسية: ونعني بها بلورة القوة السياسية للأمة العربية.

٢ـ إقتصادية: ونعني بها القوة الاقتصادية للأمة العربية.

٣ـ إجتماعية: ونعني بها حل المشكلات الناجمة عن التباين في أنماط السلوك والعادات من ناحية، والفوارق الطبقية من ناحية أخرى.

٤ـ عسكرية: أي كل ما من شأنه تقوية الامكانيات المسلحة للأقطار العربية بهدف حماية الأمن القومي العربي.

الفئة العاشرة: الفوائد الخاصة للوحدة

ونعني بها أن كل الفوائد مقصورة على اقليم أو جماعة بعينها.

العناصر

١ـ قطرية: أي المنفعة من تحقق الوحدة تعود على دولة عربية بعينها.

٢ـ طبقية: أي أن الوحدة ستراعي مصالح طبقةإجتماعية بعينها (العمال).

٣ـ طائفية: أي أن الوحدة ستراعي جماعة عربية ذات وضع خاص (ديني-حضاري...).

٤ـ فئوية: أي أن الوحدة ستراعي مصالح شرعية من المجتمع العربي كالتكنوقراط أو العسكريين...

الفئة الحادية عشرة: العقبات والتحفظات

نعني بها كل ما من شأنه اعتراض طريق الوحدة أو تأجيل تحقيقها.

العناصر

١ـ تباين حضاري: أي المشاكل التي يفرضها الاختلاف في مستويات المعيشة وأنماط السلوك الإجتماعية والوضع الثقافي العام في الأقطار العربية.

٢ـ اختلاف النظم السياسية: أي المشاكل المترتبة على تعدد نماذج النظم السياسية وطبيعتها.

٣ـ تناقض المصالح: أي المشاكل المترتبة على التباين والتصارع المصلحي.

٤ـ عقبات خارجية: لا يختلف تعريف هذا العنصر عما سبق ذكره بخصوص عنصر التحديات الخارجية في الفئة الثانية (مبررات الفكرة القومية) ومعيار التمييز الوحيد هو فيما إذا كان الكاتب يسوقه كعقبة أمام الوحدة والحركة القومية العربية، ويعبر صراحة عن ذلك.

٥ـ الاقليمية: وتشير إلى النزعات الاستقلالية عند بعض القوى في الأقطار العربية، وإلى المنطق الجزئي والضيق في النظر إلى القضايا القومية كما أنه يشير إلى الواقع الجغرافي المجزأ في الوطن العربي.

٦ـ التناقض بين الشعب والحاكم: وغالباً ما يشير إلى أن الشعوب العربية مع الوحدة، ولكن بعض الحكام العرب لا يتجاوبون مع رغبة الشعوب.

٧ـ المؤامرة: وتشير إلى كافة المحاولات المدبرة العلنية والسرية لضرب أي مظهر من مظاهر الوحدة العربية.

٨ـ التيارات المعارضة: وتشمل كل الاتجاهات الفكرية أو السياسية المعارضة للفكر القومي.

٩ـ الفرقة بين القوميين العرب: أي أن التيارات الفكرية والسياسية ذات الاتجاه القومي مختلفة فيما بينها على الاستراتيجية وليس على التكتيك فقط بالنسبة لموضوع الوحدة والعناصر الأيديولوجية في القومية العربية.

١٠ـ الرجعية: وتشير إلى القوى السياسية الرافضة للتقدم والتطور.

١١ـ عدم الثقة: ويقصد بها وجود روح تتسم بالتردد والخوف من العمل الوحدوي بين العرب.

١٢ـ عدم الوعي بالطريق الثوري الوحدوي: ويشير إلى أن المبادىء العامة والمطلقة التي تتعلق بالعملية الوحدوية كظاهرة سياسية غير متوافرة بين أبناء الشعوب العربية، رغم وجود الدعوة والفكرة القومية، وينسحب للإشارة على تقصير المفكرين والكتاب والزعماء العرب في غرس هذه المبادىء «العلمية» في المجتمعات العربية والتأكد من إقناعها بها حتى

إذا بدأت العملية الوحدوية تكون قد وضعت قدميها على الطريق الصحيح.

١٣ـ عقدة الانفصال: وهو عنصر أعم من عنصر عدم الثقة، ويقصد به تولد مناخ نفسي غير ملائم للوحدة بعد عام ١٩٦١، حتى أصبح من الصعب إقناع الزعماء العرب بالاتحاد نظراً لاحساسهم المسبق بالانتهاء إلى الفشل. وعامل الانفصال هذا خلق «عقدة نفسية» وكغيرها من العقد تحوي قدراً من الوهم وتفتقد إلى أسس حقيقية.

١٤ـ تخلف الفكر القومي وعجزه: ويتعلق ذلك بافتقاد النظرة الموضوعية والعلمية في جانب من الفكر القومي، بمعنى أنه لم ينظر للمسائل الوحدوية على أسس من البحث العلمي والمنهجي، وإنما غلبت عليه النظرة الأيديولوجية وغاب عنه تناول الجوانب التنفيذية والمشكلات الواقعية في موضوع الوحدة.

١٥ـ عدم المشاركة الجماهيرية: أي أن الجماهير لم تبال بموضوع الوحدة لأن النخبة العربية احتكرته، كما أن طبيعة الحكم في بعض الأقطار أعاقتها عن الاسهام الحقيقي فيه.

١٦ـ عدم مشاركة الأقليات: وهو صورة من عدم المشاركة الجماهيرية متمثلة في قطاع قد يكون محدوداً من ناحية العدد ولكنه مؤثر سياسياً وإجتماعياً وإقتصادياً، وهو الأقليات.

الفئة الثانية عشرة: تقييم محاولات الوحدة السابقة

نعني بها الموافقة على كافة التجارب الوحدوية.

العناصر

١ـ ناجحة: يقصد بها أن التجارب حققت الوحدة فعلاً.

٢ـ تمهيدية: يقصد بها أن التجارب حققت المراد منها على وجه محدد بما يساعد على المضي في طريق الوحدة.

٣ـ متعثرة: يقصد بها أن العقبات التي تواجه الوحدة أكثر من العوامل المساعدة على تحققها ومن ثم فالتجارب حققت نجاحات محددة حتى الآن.

٤ـ فاشلة: يقصد بها أن التجارب الوحدوية لم تحقق أي نجاح على الاطلاق.

٥ـ تصحيحية: يقصد بها أن التجارب الوحدوية أفادت في تقديم العبر والدروس التي يجب مراعاتها في العمل الوحدوي المقبل سعياً نحو أفضل صورة له.

الفئة الثالثة عشرة: أسس اتجاه الرفض

نعني بها العوامل التي ينطلق منها من يعارضون الوحدة والتي غالباً ما تعبر عن أيديولوجية أو اتجاه فكري عام يتبنونه.

العناصر

١- دينية: يقصد بها أن جماعة ما مؤمنة باتجاه ديني معين ترى عدم تمسكها بالفكر القومي العربي لأنها تجد تناقضاً بين دينها وهذا الفكر- أي ترفض من منطلق ديني.

٢- عرقية: كأن ترى جماعة تدافع عن نظرية الجنس أو العرق، أن الوحدة بما تعنيه من التقاء الأجناس المختلفة واذابتها وعدم تمييز بعضها عن الآخر إنما يشكل خطراً على مصالح جنسها، ومن ثم ترفض دعوة الوحدة.

٣- قطرية: كأن يدافع إتجاه انعزالي عن مصلحته ويرفض الوحدة.

٤- طبقية: أي أن ترى جماعة ما تؤمن بالصراع الطبقي وضرورة انتصار «البروليتاريا» أن الوحدة تعيق انطلاق هذه «البروليتاريا».

الفئة الرابعة عشرة: موقف الفكر القومي من الغرب

نعني به الاستجابات وردود الأفعال الإيجابية والسلبية لما يطرحه الغرب من أفكار وما يتخذه من مواقف بصدد القضية العربية.

العناصر

١- عداء: أي الاستجابة للغرب تكون عكسية ومضادة.

٢- مناهضة: أي الاستجابة تأخذ شكل المواجهة المحدودة.

٣- رفض: أي عدم القبول المطلق للمواقف والأفكار الغربية.

٤- حياد: أي التعامل مع الغرب من موقف مستقل لا يحمل الرفض المطلق ولا الخضوع المطلق.

٥- تعاطف: أي الاقتباس عن الغرب والتأييد لمواقفه من القضية العربية.

الفئة الخامسة عشرة: موقف الفكر القومي من الإمبريالية والإستعمار

نعني بها وجهة النظر العربية إزاء الاحتلال الأجنبي المباشر وغير المباشر.

العناصر

١ـ كفاح: أي استخدام أدوات العنف والمقاومة المسلحة.

٢ـ يقظة: أي خلق الأدوات التي تمنع أي مظهر من مظاهر التبعية.

٣ـ مهادنة: أي الاستسلام لكافة صور التبعية والاحتلال المباشر وغير المباشر.

الفئة السادسة عشرة: موقف الفكر القومي من التغيير الاجتماعي

ونعني بها وجهات النظر العربية المختلفة من نقل المجتمع العربي من التخلف الى التقدم.

العناصر

١ـ ثوري: أي أن أداة التغيير هي الثورة والتغيير الجذري.

٢ـ اصلاحي: أي أن أداة التغيير هي الأخذ ببعض مظاهر التغيير واتباع طريق الاعتدال.

٣ـ تطوري تلقائي: أي أن التغيير الاجتماعي يتم بدون توجيه.

الفئة السابعة عشرة: موقف الفكر القومي من الأقليات

نعني بها وجهات النظر العربية من تكييف وضع الجماعات العربية المختلفة مع بقية المجتمع لغوياً أو دينياً أو عرقياً والمسماة بالأقليات.

العناصر

١ـ قمع: أي اتباع كافة صور الاضطهاد والعنف ضد هذه الجماعات.

٢ـ تجاهل: أي عدم الاقرار بالحقوق المختلفة لهذه الجماعات وعدم السماح لهم بأي نشاط.

٣ـ تسامح: الاعتراف النسبي بالحقوق والأنشطة المختلفة لهذه الجماعات.

٤ـ اعتراف: أي الادراك الايجابي بوجود هذه الجماعات.

الفئة الثامنة عشرة: موقف الفكر القومي من الديموقراطية

نعني بها وجهات النظر العربية من الحكم القائم على الادارة الشعبية.

العناصر

١ـ ليبرالية: يقصد بها أن الحكم الديموقراطي يعتمد على الحرية الفردية المطلقة اقتصادياً وحق الفرد في مزاولة حرية التعبير والتجمع السياسي.

٢ـ موجهة: أي أن الاقرار بالحقوق السياسية للمواطن يأتي في إطار مشروط.

٣ـ مركزية: نعني بها نوعاً من الديموقراطية يعتمد على الحوار بين مؤسسات السلطة المركزية الممثلة للشعب.

ثالثاً وحدة التسجيل: تعرف نظرياً بأنها أصغر جزء من المضمون يتضمن مرجعاً يتم عده، والمرجع هو ورود ذكر عنصر من عناصر المضمون لمرة واحدة. وبالنسبة لموضوع الدراسة فقد كان العنصر، باعتباره يحوي فكرة واحدة، هو وحدة التسجيل والمعروف أن العنصر في موضوعنا وكما سبق القول هو أحد جزئيات الفئة.

رابعاً وحدة السياق: تعرف نظرياً بأنها أكبر جزء من المضمون يمكن فحصه للتعرف على وحدات التسجيل. وفي حالات كثيرة إذا كانت الكلمة هي وحدة التسجيل فإن الجملة تكون وحدة السياق، ويجوز أن تكون الجملة تسجيلاً في حين تكون الفقرة وحدة السياق. وفي دراستنا كانت الفقرة هي وحدة السياق، باعتبارها تحوي عنصراً واحداً أو عدة عناصر يتحدث عنها الكاتب في موضوع الفكر القومي.

وأما بالنسبة لطريقة العد، فقد استخدمت الدراسة «وحدة التكرار» وهي من أكثر الوحدات شيوعاً في قياس سمات المضمون، وكانت تشير إلى تسجيل عدد المرات التي يتكرر فيها العنصر المتفرع عن الفئة.

خامساً خطة العرض: سارت خطة عرض التحليل بالنسبة لكل مرحلة تاريخية على النحو التالي:

مقدمة: تتناول خلفية تاريخية للمرحلة موضع التحليل.

نتائج التحليل الكمي: وتركزت حول بلورة الاتجاهات الأساسية والنسب المئوية لها، ثم وضع النتائج الاحصائية في جدول يبين نسب الظهور وحالات التأييد أو المعارضة لكل فئة.

التحليل الكيفي: وكان موضوعه تقديم عرض للاتجاهات في صورة تحليلية موسعة مستنداً إلى المقولات التي ظهرت في الكتابات القومية التي تم اختيارها كعينة في المرحلة.

وينتهي التحليل بتقييم بمثابة خاتمة للدراسة في كل مرحلة تاريخية، يتناول الموقف من قضيتين أساسيتين هما التبلور النظري، والدولة العربية الواحدة.

الفصل الأول

المرحلة الأولى: ما قبل الحرب العالمية الأولى

تمهيد تاريخي

يمكن القول ان تاريخ «الحركة العربية» من الوجهة السياسية يرتبط ارتباطاً شديداً بتاريخ العلاقات العربية- التركية، وبالذات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ذلك أنها هي الفترة التي شهدت صنوفاً من الحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد ومن سار على نهجه ترتب عليها اشتداد موجة الرفض العربية لصور الحكم العثماني بصفة عامة.

وينصرف مفهوم الحركة العربية الى التعبير عن معنيين احدهما واسع والآخر ضيق. فأما المعنى الواسع، والذي يسهل على الباحث اكتشافه في معظم الكتابات الخاصة بالتراث القومي سواء العربية أو الأجنبية، فإنه يترادف مع التيار الفكري والسياسي للقومية العربية الذي يتوسع بعض الباحثين العرب في الحديث عن نشأته وجذوره فيعودون إلى فترة الجاهلية لاثبات قومية العرب وسعيهم إليها منذ ذلك التاريخ، والبعض يتحدث عن الجذور الإسلامية. وعموماً يختلط، تحت هذا المعنى، مفهوم القومية والعروبة بالحركة العربية كتعبير سياسي. وأما المعنى الضيق والأكثر واقعية والمفيد للبحث العلمي فهو يشير إلى الواقع السياسي والإجتماعي الذي دفع العرب إلى الحديث عن ضرورة توفر هوية سياسية لهم، وان لهم مصالح متناقضة أو مشتركة مع قوى سياسية واجتماعية أخرى. وهذا المعنى ينطبق على بداية النشأة القومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث كانت القومية آنذاك عند مستوى التعبير عن حركة سياسية مناهضة للحكم التركي تبناها بعض الوجهاء العرب وساعدت الظروف السياسية والاجتماعية التي مرت بها السلطنة العثمانية آنذاك على اثرائها وتبلورها.

لقد كانت العلاقات بين العرب والأتراك، تحت الحكم العثماني تقوم على عزلة من جانب العنصر العثماني عن العنصر العربي، واهتم العثمانيون بجلب الثروات دون اندماج فعلي في المجتمعات العربية. ورغم أن الحكم العثماني كان قد سمح لبعض العرب بالاشتراك في مؤسساته كالجيش والقضاء والافتاء والديوان، إلا أن عوامل الوهن التي انتابت السلطنة في أواخر القرن التاسع عشر، والتي كان للدول الغربية دور كبير فيها، جعل حكامها المستبدين يزدادون إستبدادية رغبة في تقوية الأمبراطورية وإعادة جمع شتات ولاياتها.

وفي ظل الحكم الاستبدادي العثماني عانى العرب ضروباً من البلاء على أيدي كبار الملاك العثمانيين وقاسوا بسبب مشاحناتهم الداخلية وصراعهم ضد الباشوات، فكانت الانقسامات الداخلية والأنظمة القبلية والاقطاع والتنافس بين العائلات، التي كانت تتولى الحكم، عوامل اضافية عملت على إضعاف السلطنة وتدهور قوتها.

وهكذا مع سبعينات القرن التاسع عشر بدأ كبار الأعيان والتجار من العرب يتذمرون من السياسة العثمانية خاصة مع وضوح رؤية السلطان عبد الحميد في تطبيق سياسة المركزية وتشديد قبضة السلطنة على الأوضاع الاقتصادية في المجتمعات العربية. وكان هؤلاء الأعيان العرب قد استفادوا من فترات ضعف قبضة السلطنة على ولاياتهم خاصة في سوريا ولبنان في تقوية مراكزهم الاجتماعية، كما كانوا هم وابناؤهم قد استطاعوا أن يتبوأوا مراكز عالية في الدولة العثمانية، وأن يقيموا علاقات قوية مع القوى الشابة في تركيا المناوئة للحكم الاستبدادي.

ولم يكن الأعيان المسلمون فقط الذين ضاقوا بالتمييز التركي، وإنما أيضاً المسيحيون، خاصة في جبل لبنان. وتعد الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٨٦٠ من المؤشرات القوية التي تكشف رد الفعل العنيف من المسيحيين اللبنانيين تجاه أعمال العسف العثمانية التي وقعت عليهم. وكثير من الكتابات يؤرخ بها بداية ارتباط المسيحيين العرب بموضوع القومية العربية.

ورغم أن أحداث ١٨٦٠ كانت تعبر عن مطالب مسيحية محضة، أي تحقق مطالب الموارنة في تحرير لبنان من الحكم التركي، إلا أن تنسيق المسيحيين منذ ذلك الوقت مع المسلمين كان مؤشراً قوياً على تبني شعار «العروبة» بين المسلمين العرب والمسيحيين العرب وعلى اقتناع المسيحيين العرب بأن السبيل الوحيد للتحرر من الحكم التركي يتم بتأليف جبهة عربية موحدة تقوم على فكرة العروبة وتستطيع ان تقف في وجه الأتراك.

ومن المعروف أن لبنان كان ممراً رئيسياً للحضارة الغربية إلى البلدان العربية في

الشرق ومن ثم كانت العلاقات التجارية بين الغرب ولبنان على أوثقها، وهكذا كان المسيحيون اللبنانيون يعملون بالتجارة، وعلى مدى فترات زمنية طويلة أصبحوا أغنى تجار الأمبراطورية العثمانية.

لقد وجد قوى كبار الاعيان والتجار، وابناؤهم ان عليهم ان يشدوا من أزر الحركات المضادة الداخلية في السلطنة ذاتها، والتي كان يقودها الشباب التركي في الجيش والإدارة، ورأوا ان مصلحتهم تبني أفكار الحياة النيابية والدستورية والاصلاح. واعتقدوا أنه لا يمكن المحافظة على الأمبراطورية إلا بتحويلها إلى ملكية دستورية يتمتع فيها بحقوق متساوية المسلمون وغير المسلمين والأتراك وغير الأتراك، أي لتحقيق المساواة بين عناصر المجتمع. عبر عن هذا الشباب العثماني في باريس ولندن ومن قاموا بانقلاب ١٨٧٥ بقيادة مدحت باشا وامكن لهم أن ينظموا في باريس مؤتمرين عامي ١٩٠٢ و١٩٠٧ باسم العثمانيين الأحرار كمظهر من مظاهر المقاومة ضد السلطان المستبد، وكان يشاركهم فيها بالخارج الشباب العربي وبالذات المسيحيون العرب.

ومن خلال المدارس الأجنبية التي غزت الشرق آنذاك تخرج عدد كبير من أبناء المسلمين السنّة والمسيحيين، وكان القسم الأكبر منهم من أبناء البرجوازية التجارية والأرستقراطية الصغيرة الدينية (أبناء المشايخ) ومن أبناء موظفي الدولة المتوسطين.

وفي ضوء حركة التنوير والتعليم أخذ الكثير من هؤلاء يباشر العمل الصحفي ويعبر في منشورات ثورية عن معارضة للحكم التركي، وكتب بعضهم عن المجد العربي والتاريخ، وبدأ في عملية بعث واسعة للتراث الفكري العربي. وعبرت الصحافة اللبنانية منذ أوائل سبعينات القرن التاسع عشر عن أفكار إصلاحية وانتقادية للسلطنة مشابهة لانتقادات أنصار حركة «تركيا الفتاة» التي كان أعضاؤ ها قد أخذوا في تشكيلها بين صفوف الجيش التركي والإدارة أيضاً. وظهرت منشورات تعبر عن ذلك مثل منشورات مجلة الجنان التي أسسها بطرس البستاني عام ١٨٦٠.

وعندما وصل رجال الأتحاد والترقي عام ١٩٠٨ إلى الحكم في اسطنبول وأسقطوا الحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد سر الثوار العرب، خاصة وأن كثيرين منهم كانوا على صلة بالحركة وعقدوا عليها الأمل في تحقيق الحقوق السياسية للعرب. ولكن تبنيها لأفكار القومية الطورانية وأخذها في تطبيق برنامج التتريك حيث ركزت كل المزايا للعنصر التركي الخالص وشردت كثيراً من السياسيين العرب ورجال الدولة العزب الذين كانوا يعملون فيهامتذرعة بأن عناصر عربية كانت تعمل في بلاط السلطان عبد الحميد مثل أبو

المدى الصيادي وغيره، وأن هؤلاء كانوا أجزاء من استبدادية وفساد الحكم التركي القديم.

كانت النتائج التي أسفر عنها برنامج التتريك حافزاً قوياً لزعماء العرب (الأعيان والتجار) للتشديد على مطالبهم بالاستقلال التام للبلاد العربية، وعاملاً جديداً على توحيد قواهم. فعندما اتخذت «تركيا الفتاة» من الوطنية المتطرفة والتفوق العرقي أساساً لبناء تركيا الجديدة، تركيا الموحدة ثقافياً وسياسياً، كانت ردة الفعل عند قادة العرب أنهم راحوا يفكرون بمستقبل أوطانهم العربية تقريباً بالأسلوب ذاته.

في هذا الجو السياسي نمت الحركات والجمعيات والتنظيمات العربية التي رفعت حقوق العرب وعبرت عن البوادر الأولى للقومية العربية ونشرت أفكار العروبة. وعلى الرغم من أن بعضها اتخذ شكل الأعمال الأدبية والثقافية، إلا أن بعضها الآخر كان سياسياً محضاً، سرياً وعلنياً. وكانت بيروت مسرح أولى الجمعيات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وهي الجمعية العلمية السورية، لحقتها جمعيات أخرى في بيروت أيضاً ودمشق مثل «جمعية بيروت السرية» ١٨٧٥ التي اتخذت لنفسها نهجاً سياسياً. وقامت الجمعية الوطنية العربية بباريس ١٨٩٥ وجمعية «الشورى» بمصر ١٨٨٨، «وجمعية النهضة العربية» ١٩٠٦. ومن الجمعيات السياسية التي ظهرت مع اوائل القرن الحالي «رابطة الوطن العربي» التي أسسها نجيب عازوري أحد أقطاب الفكر القومي العربي بباريس عام ١٩٠٤، وجمعية «الاخاء العربي- العثماني». التي تأسست عام ١٩٠٨ في الآستانه، و«المنتدى الأدبي» عام ١٩٠٩ من الضباط العرب في الجيش التركي. و«الجمعية القحطانية» التي تفرعت عن هذا المنتدى الأدبي في نفس العام والجمعية «العربية الفتاة» التي تأسست عام ١٩٠٩ من الطلاب العرب بباريس (وكانت جمعية سرية) وهي الجمعية التي اسهمت بدور كبير في عقد المؤتمر العربي الأول بباريس عام ١٩١٣. يضاف إلى ذلك حزب اللامركزية العثماني، والذي تأسس بمصر عام ١٩١٢ (وهو حزب سياسي علني)، وجمعية العهد التي أسسها عزيز المصري عام ١٩١٣ بعد توقف نشاط الجمعية القحطانية، هذا إلى أن قامت الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦.

لقد توافق نمو الحركة السياسية العربية مع طور جديد من الحركة الثقافية في المشرق عموماً، بعد الاتصال بالحضارة الغربية، حيث انفتح العقل العربي على أفكار القومية والليبرالية والتطور الصناعي والمكتشفات العلمية الجديدة. ومن الواجب التأكيد على أن تبني العرب لأفكار القومية لم يكن تأثراً مباشراً بالغرب، كما تذهب بعض الدراسات، أي لم يكن ظهور فكرة القومية العربية وليد التأثر والنقل من الحضارة الأوروبية، التي انتشرت

فيها في ذلك الوقت الفكرة القومية. فالتوجه العربي نحو فكرة القومية كان بفعل واقع موضوعي خاص به سياسيا واجتماعياً. وقد سبق استعراض تاريخ العلاقات التركية- العربية بشكل موجز لتوضيح نشوء الفكرة من داخل الظروف العربية ذاتها. والرواد الأوائل الذين حملوا لواء نشر الثقافة العربية وبعث التراث اللغوي والفكري العربي أمثال ابراهيم اليازجي وبطرس البستاني وغيرهم لم يكن اهتمامهم بذلك نتيجة تأثر مباشر بالمؤثرات الغربية.

عبر الأعيان والتجار عن الهوية السياسية العربية لتحقيق مصالح موضوعية سياسية واجتماعية خاصة بهم، باعتبارهم طليعة القوى الإجتماعية المعبرة عن المطالب العربية، أي وجدوا في القومية الملاذ الرئيسي لحماية مصالحهم ضد كبار الملاك الأتراك والحكم الاستبدادي التركي. وعندما قام الشريف حسين بثورته عام ١٩١٦ إنما كان يعبر أيضاً عن تطلعات الوجهاء العرب والعائلات العربية ذات الملكيات الكبيرة والأصول التجارية للاستقلال وإقامة دولتهم الواسعة، فضلاً عن أثر الظروف الدولية وواقع المجتمعات العربية ومسار العلاقات التركية العربية آنذاك، فكلها عوامل أسهمت في قيام هذه الثورة.

ولكن التحديد السابق لا ينفي الآثار الايجابية للحضارة الأوروبية على فكرة القومية العربية فقد ادى الاحتكاك بالغرب الى بلورة المفاهيم القومية عند العرب واتضحت وعادت الى الأذهان والالسنة والأقلام شعاراتها القديمة، وحملت الحضارة الغربية الى الواقع العربي معانٍ جديدة شبيهة إلى حد ما بمعانيها في الغرب ومختلفة عن معانيها العربية التقليدية في الجاهلية والإسلام والقرون الوسطى. فقد كانت الحقيقة القبلية أو العصبية القبلية هي التي تكون الشعور النفسي العام الذي يحرك الفرد، وهي عصبية لا تغاير الشعور القومي فحسب، بل تناقض الشعور القومي، من حيث أنها تخضع الفرد لولاء جزئي لا كلي، إذ تجعل من عضو القبيلة الواحدة عدواً لمختلف أعضاء القبائل الأخرى.

وقد حاول الاسلام ان يطور المفهوم القبلي للجماعة، ولكنه لم يحاول هدم ذلك المفهوم ولا استئصاله. فالاسلام أبقى العصبية بعد أن أبدلها من قبلية عنصرية الى دينية إيمانية.

وكانت الروح القبلية قد عادت من جديد في القرن السابع عشر في ظل الحكم العثماني وقد استغل كثير من الاسر والامراء في المناطق التي تمتعوا فيها بالنفوذ هذه الروح القبلية وعرف تاريخ ذلك الحكم حركات وتحالفات قبلية قامت في جميع ارجاء الوطن العربي، وكانت كل حركة تحاول ان تمد نفوذها إلى ما حولها، ولكنها كانت تبوء بالفشل، لأنها ذات طابع قبلي أولاً ولأن الخلافة (السلطنه) وولاتها كانوا لها بالمرصاد، كما لم تكن لهذه

الحركات أهداف سياسية واضحة. وحركة محمد بن عبد الوهاب لتوحيد الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر هي حركة ذات طابع ديني فكري وذات طابع عربي قبلي عملياً، وقد سارت على نهجها الحركة السنوسية في ليبيا، وباءت جميعها أيضاً بالفشل.

لم يعد الشعور القومي يستند إلى عصبية ضيقة، وإنما على ضوء الإتصال بالغرب والانفتاح على الحضارة الحديثة أصبح يقوم على عوامل اخرى أكثر عقلانية ومن واقع الحياة العربية مثل اللغة أو التاريخ.. الخ.

وأسهم الاتصال بالغرب في جعل العرب يهتمون بماضيهم الإسلامي او ما قبل الإسلامي، وأعادوا إليه اعتباره بعد أن ساءت صورة الفكر الإسلامي في عهد الحكم العثماني وبعد أن أهمل المسلمون ما كان عليه سلفهم الصالح. والحقيقة أن جهود حركة الإصلاح الإسلامية نظر إليها كثير من الباحثين على أنها اسهام كبير في بلورة الفكر القومي العربي، وذلك إستناداً إلى أنها هدفت إلى العودة بالإسلام إلى عصره الذهبي (القرون الأربعة الأولى) وهو العصر الذي احتضنه فيه العرب وأخذوا على عاتقهم نشره وتقويته ؛ أي العودة بالإسلام إلى جذوره العربية الأصلية.

ولا شك أن الاتصال بالغرب أتاح للعرب التعرف على وسائل الحياة النيابية فتعرفوا على الدساتير والبرلمانات، والأهم من ذلك أخذ المثقفون العرب ينقلون الفكرة الحزبية إلى واقعهم السياسي والإجتماعي، فقامت الأحزاب القومية والاصلاحية سواء فيها ما اتسم بالصبغة القومية أو ما كان متعلقاً بوطن معين.

ان الحالات التي يتركز حولها التحليل بخصوص مضمون الفكر القومي في الفترة الممتده تقريباً منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية إنما تعكس إلى حد كبير الآمال والطموحات العربية، والعقبات التي واجهت الحركة العربية في طريقها نحو القومية العربية، كما أنها تمثل الواقع الإجتماعي والسياسي للعرب آنذاك.

عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢) مثلاً يعد من أهم المفكرين العرب الذين انشغلوا بقضية العروبة وساهموا في إرساء لبنات أيديولوجيا القومية العربية. ولد بحلب في سوريا، والده ينتسب إلى الإمام علي بن أبي طالب هو أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي. جاء إلى حلب مهاجراً من بلاد فارس حيث تزوج من سيدة حلبية انجبت منه نسل الاسرة الكواكبية. ووالده هذا تقلد مناصب علمية دينية كثيرة، وكان أحد الرجال البارزين لولاية حلب، وقد أتاح الوضع الإجتماعي المتميز والثراء النسبي لوالد الكواكبي أن تمكن الكواكبي الأبن من تلقي تعليمه بيسر وسهولة فعرف التركية والفارسية وأجاد

العربية منذ سنوات طفولته، ومكنه وضع أسرته من أن يتقلد مناصب رسمية كثيرة وأن ينفتح على الحياة العامة بعد أن وصل إلى سن الثلاثين، وكان قد زاول العمل الصحفي وعمره لم يتجاوز الثانية والعشرين. وعاش الكواكبي عموماً حياة ميسورة إلى حد كبير حيث توفر له قدر من الثراء والمال ليس بالقليل، والذي عاد عليه من أعمال التجارة الرابحة، كما استند إلى مكانة اسرته «ونقابة الأشراف» المتوارثة فيها والمهابة التي حظيت بها في المجتمع .

وكانت حياة الكواكبي مع السلطنة العثمانية مليئة بالمشاكل ومظاهر الشقاق، حيث كان دائم الاستقالة من الأعمال التي تقلدها في الولاية. وكان ينتقد علناً وسراً سياسات السلطنة. وعمل بين جموع العرب يلقنهم الأفكار الثورية ويحضهم على الانتقام من الحكم العثماني. ولما استشعرت السلطنة خطره بحلب وخشيت من نتائج تحركاته بيتت له المكائد والمؤامرات وضيقت عليه سبل العيش. وكان أبو الهدى الصيادي يوعز للسلطان دائماً بضرورة التخلص من الكواكبي وإفساد أعماله التجارية واتلاف زراعاته. وكان الصيادي من الأسرة العربية التجارية المنافسة في حلب، وعمل في حكومة السلطنة وتقرب إليها كثيراً، وتنافست اسرته مع اسرة الكواكبي على نقابة الأشراف . وفي عام ١٨٩٩ هاجر الكواكبي إلى مصر حيث وجد مناخاً ملائماً لنشر أفكاره فالتقى بالنخبة المثقفة المصرية وحضر جلسات الإمام محمد عبده وتعرف برشيد رضا ونشر بالمؤيد مقالات كتابيه طبائع الاستبداد وأعاد طبع كتابه أم القرى، وهما الكتابان اللذان الفهما بحلب قبل ان يغادرها إلى مصر. كما التقى الكواكبي في مصر بمحمد كرد علي، وإبراهيم سليم النجار، وطاهر الجزائري وعبد القادر المغربي، ورفيق العظم وعبد الحميد الزهراوي.

ومن العوامل التي تضفي الأهمية على كتابات الكواكبي انه كان أول من بلور فكرة نقل الخلافة من الأتراك إلى العرب ودعا إلى وجود خليفة عربي، وقال إن العرب هم أحرص الناس على الاسلام. وكانت هذه الأفكار شديدة الخطورة من الناحية السياسية على حكم السلطنة بل وعلى الخلافة الإسلامية من بعد. كما ان أفكاره تقاربت أو الاصح أثرت على تفكير من التقى بهم والسابق الاشارة إليهم في مصر، وهم الذين دخلوا في تنظيمات سياسية مناوئه للسلطنة وطالبوا بفكرة اللامركزية وضرورة توفير الاستقلال للعرب داخل الحكم العثماني.

مصدر آخر من مصادر الفكر القومي هو وثائق المؤتمر العربي الأول المنعقد بباريس عام ١٩١٣، وقد اشترك في إعداده أعضاء «جمعية العربية الفتاة» في باريس وحزب اللامركزية بمصر، وحضره نحو مائتين من العرب. وكان الذين فكروا في انعقاده خمسة من

الشباب العرب بباريس من وجهاء الأمة وأفاضلها، كما اقترنت اسماؤهم في القائمة المنشورة بوثائق المؤتمر. بل إن أعضاء رئاسة المؤتمر ورؤساء الوفود كانوا جميعاً على وجه التقريب من كبار الأعيان والباكوات في لبنان وسوريا والعراق والعرب العاملين في دول أوروبا.

في الصفحات الأولى لوثائق المؤتمر ورد الآتي: «من مميزات النهضة العربية الحديثة أن تموجها الطبيعي نشأ عن شعور عام في طبقة المتنورين أحسوا معه بأن الحاجة ماسة إلى خلع رداء الخمول والأخذ باسباب الحياة.... وبهذا الحس العام المشترك الذي يكاد يشبه التواطؤ جمع عقلاء الأمة شملهم وبدأوا بتنظيم سيرهم... على هذا الأساس الفطري تأسس حزب اللامركزية وفروعه في البلاد وبهذه الصورة تألفت الجمعية العمومية الاصلاحية في بيروت وعلى هذا النحو سار متنورو المدن السورية، وهكذا تفاهم أعيان العراق وأبناء الاسر العظيمة فيه، فكانوا كلهم يداً واحدة هناك مع سليل بيت الشرف والمجد عطوفة السيد طالب بك النقيب في تأييد المطالب الاصلاحية التي لا حياة للبلاد إلا بتحقيقها، ولم يقتصر تموج هذه الحركة الاصلاحية على الظهور في الآفاق العربية فقط بل اشتركت في ذلك جاليات العرب المقيمات في شمال أمريكا وجنوبها وفي غرب أوروبا ومشرقها وفي القسطنطينية نفسها»[1]

وعندما اجتمع المؤتمرون في باريس طالبوا فقط بتحقيق الحكم اللامركزي بما يوفر قدراً من الاستقلال للولايات العربية عن السلطنة، ولم يعلنوا انفصالهم التام عنها. وكانوا يأملون أنه بالاساليب الديمقراطية يمكن للعرب ان يحصلوا على حقوقهم السياسية المعقولة، والتي تسمح بها الظروف الخاصة بالسلطنة وبالعرب عموماً.

مصدر ثالث واخير هو موقف الصحافة المصرية من قضايا العروبة ورؤيتها لمسار الحركة العربية التي كانت كتابات الكواكبي تعد أوضح صور تبلورها. وقد كانت لها استجابات متباينة عما كان يجري في المشرق. وبدا للكثيرين كما لو أن النخبة المثقفة المصرية في نهاية القرن التاسع عشر، لا تعطي الحركة العربية والقضايا القومية الاهتمام نفسه، ان لم يكن بعض أبنائها قد اتخذ موقفاً مضاداً.

مضمون الفكر القومي

مصادر التحليل

١ـ عبد الرحمن الكواكبي الأعمال الكاملة ـ مع دراسة عن حياته وآثاره بقلم محمد

---

(١) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس (القاهرة ـ اللجنة العليا لحزب اللامركزية بمصر، ١٩١٣).

عماره (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠).

٢ـ المؤتمر العربي الأول (القاهرة: مطبعة البسفور، ١٩١٣).

٣ـ صحف مصرية:

* عبد الله النديم، التنكيت والتبكيت والاستاذ.
* الشيخ علي يوسف، المؤيد.

نتائج التحليل كميا (التحليل الاحصائي)

كشف التحليل الكمي لعينة البحث في المصادر الثلاثة السابقة عن وجود اتجاهات محددة اتسمت بها بدايات الحركة القومية العربية، وتتمثل في النقاط التالية:

١ـ غلبة الطابع العرقي على الطابع العلماني والديني بخصوص نشأة الفكرة القومية، اذ وردت فئة عرقية بنسبة ٥٩٪. وهنا يجب التحفظ على كلمة الطابع العرقي حيث انصرف معناها في كتابات الكواكبي بالذات الى «اخلاقيات العرب وأعرافهم»، أي طبيعة سلوكيات وحياة الانسان العربي وميوله وفرق كبير بين أن يشير معنى العرق إلى الدم أو الجنس وبين أن يشير إلى الاخلاقيات والأعراف.

٢ـ الاتجاه بالتأييد إلى التحديات الداخلية كمبرر أساسي لتدعيم الفكرة القومية. فقد وردت التحديات الداخلية بنسبة ٤٩٪.

٣ـ لم تظهر أية انتقادات موجهة الى الفكرة القومية.

٤ـ رغم الاتجاه بالتأييد الى تكييف ماهية الوحدة على أنها إسلامية بنسبة ١٧٪ إلا أنه كان واضحاً أن التركيز على معارضة فئة عربية تقليدية بنسبة ٧٥٪. على أن يلاحظ أن معارضة فئة عربية تقليدية وردت بالنسبة للرأي العام المصري فقط أو كانت تشير إلى التحفظ الشديد على أن يستقل العرب بأنفسهم سياسياً استناداً إلى عامل العروبة أو الدم، في حين أن بقية الكتابات (كتابات المشرق) كانت مع الهوية العربية التقليدية دون نفي الخصوصية الإسلامية مما يعكس درجة من الخلط عند اصحابها بخصوص ماهية الوحدة.

٥ـ ظهور الاتجاه بالتأكيد على التصور «الفيدرالي» كشكل للوحدة، وذلك بنسبة ١٠٠٪، أي لم يطرح غيره.

٦ـ لم ترد اشارات صريحة كثيرة إلى المقصود بالقوى التي تحقق الوحدة، وإن كانت هناك أشارة إلى أنها النخبة (بنسبة ٣٣٪)، والجماهير (بنسبة ٦٧٪) وبالمثل كان الاهتمام

قليلاً بأساليب تحقيق الوحدة، حيث كانت هناك اشارة واحدة (بنسبة ١٠٠٪).

٧- لم يكن مطروحاً أية تصورات لمراحل الوحدة.

٨- غلبة الفوائد السياسية للوحدة (٧١٪) على الفوائد الأخرى: إجتماعية (١٤ ٪)، وعسكرية (١٤ ٪).

٩ - لم تظهر أية فوائد خاصة للوحدة.

١٠- جاء ظهور فئة عقبات خارجية كمعوق للوحدة بنسبة ١٥٪. ورغم ارتفاع نسبة تناقض المصالح ٦٢٪ فإن معارضة هذه الفئة كانت بنسبة ٤٦٪ مما يعكس الاعتقاد بأن تباين المصالح بين الدول والقيادات العربية ورد في اهتمام أصحاب هذه الكتابات ولكنه لم يشكل عقبة في طريق الوحدة.

١١- لم تظهر أية إشارة لتقييم محاولات ماضية للوحدة. وهذا طبيعي بالنسبة لحداثة الفكرة ذاتها.

١٢- لم يظهر أي اتجاه رافض.

١٣- كان الاتجاه لموقف الفكر القومي من الغرب بالتأييد لفئة تعاطف بنسبة ٥٦٪.

١٤- كان الاتجاه لموقف الفكر القومي من الامبريالية والاستعمار بالتأييد لفئة كفاح ١٠٠٪.

١٥- بالنسبة لفئة موقف الفكر القومي من التغيير الاجتماعي ظهر الأتجاه الأصلاحي بنسبة ٣٣٪. ورغم ظهور فئة ثوري بنسبة ٦٧٪ فإن معارضتها كانت بنسبة ٣٣٪ (كان تأييد فئة ثوري متمثلاً في المؤتمر العربي الأول، أما معارضته فقد تمثلت في الصحافة المصرية).

١٦- كان الاتجاه بالتسامح نحو الأقليات بنسبة ٦٧٪.

١٧- اتجاه موقف الفكر القومي من الديمقراطية نحو الليبرالية بنسبة ٥٠٪ وإلى معارضة الديمقراطية المركزية بنسبة ٥٠٪.

١٨- كان الاهتمام منصباً على الدعوة لفكرة العروبة والتأكيد على الهوية السياسية للعرب ضد الأتراك وهو أمر كان يحتاج إلى تعميق الاحساس والشعور بالقومية العربية. ولهذا من السهل تبرير عدم الاهتمام بالنواحي التفصيلية للوحدة أو لخطواتها الاجرائية. فلم تطرح تصورات قومية للقوى والأساليب التي تحقق الوحدة ولا تصور المراحل التي ستمر

بها، كما أنه من ناحية أخرى لم يظهر من يعارض أو حتى ينتقد أو يتحفظ على فكرة القومية والوحدة، ومن ناحية ثالثة كان التأكيد على أن الوحدة ستؤتي ثماراً جماعية ولن تحقق فوائد خاصة، فما كانت الرغبة آنذاك متجهة إلى أن تحقق كل ولاية مصلحتها الذاتية دون سائر الولايات الأخرى حتى عن طريق العمل الوحدوي بل كان الاحساس العام هو أن تجمع كل الولايات قوتها وتسير في صف واحد ضد السلطنة.

١٩ـ يلاحظ أن التكرارات التي حصلت عليها كل فئة قد تعطي انطباعاً زائفاً عن حقيقة الأهتمام بها والتركيز عليها عند أصحاب الفكر القومي في المرحلة محل البحث. فقد تحصل فئة فرعية معينة على تكرار أو تكرارين. وتظهر داخل فئتها بنسبة عالية جداً في حين أن مجموع تكرارات الفئة سيكون صغيراً جداً، ولو تم وضع تقدير لها لكانت نسبتها صغيرة أيضاً بالمقارنة ببقية الفئات. وهكذا لو أردنا ترتيب الفئات من حيث وزنها النسبي لكانت على النحو التالي:

١ ـ مبررات الفكرة القومية	٣١,٧
٢ ـ نشأة الفكرة القومية	٢٦,٨
٣ ـ تصور أشكال الوحدة	١١,٧
٤ ـ الموقف من الغرب	٨,٣
٥ ـ ماهية الوحدة	٧,٤
٦ ـ العقبات والتحفظات	٤,٠
٧ ـ الموقف من الإمبريالية والاستعمار	٣,٤
٨ ـ الفوائد العامة للوحدة	٢,٢
٩ ـ الموقف من الأقليات	١,٨
١٠ ـ القوى التي تحقق الوحدة	٠,٩
١٠ ـ الموقف من التغيير الإجتماعي	٠,٩
١٢ ـ الموقف من الديمقراطية	٠,٦
١٣ ـ أساليب تحقيق الوحدة	٠,٣

يوضح الجدول التالي النسبة المئوية لتكرارات كل فئة، ووزن الفئة مقارنة بالفئات الأخرى

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
نشأة الفكرة القومية							
دينية	٢٧	٣١	٢٢	٢٥	٥	٦	
عرقية	٥١	٥٩	٥١	٥٩	-	-	
علمانية	٩	١٠	٩	١٠	-	-	
المجموع	٨٧	١٠٠	٨٢	٩٤	٥	٦	٢٦,٨
مبررات الفكرة القومية							
تاريخية	٣٢	٣١	٣٢	٣١	-	-	
تحديات خارجية	٢١	٢٠	٢١	٢٠	-	-	
تحديات داخلية	٥٠	٤٩	٥٠	٤٩	-	-	
المجموع	١٠٣	١٠٠	١٠٣	١٠٠	-	-	٣١,٧
ماهية الوحدة							
اسلامية	٤	١٧	٤	١٧	-	-	
اسلامية عربية	-	-	-	-	-	-	
عربية تقليدية	٢٠	٨٣	٢	٨	١٨	٧٥	
عربية علمانية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٢٤	١٠٠	٦	٢٥	١٨	٧٥	٧,٤
تصور اشكال الوحدة							
اندماجية	-	-	-	-	-	-	
فيدرالية	٣٨	١٠٠	٣٨	١٠٠	-	-	
كونفدرالية	-	-	-	-	-	-	
تعاهدية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٣٨	١٠٠	٣٨	١٠٠	-	-	١١,٧
القوى التي تحقق الوحدة							
زعامة فردية	-	-	-	-	-	-	
نخبة	١	٣٣	١	٣٣	-	-	
طبقة وسطى	-	-	-	-	-	-	
طبقة عاملة	-	-	-	-	-	-	
جماهير	٢	٦٧	٢	٦٧	-	-	
المجموع	٣	١٠٠	٣	١٠٠	-	-	٠ ٩

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
اساليب تحقيق الوحدة							
قوة عسكرية	-	-	-	-	-	-	
قرارات فوقية	-	-	-	-	-	-	
اتفاقات بين منظمات سياسية	١	١٠٠	١	١٠٠	-	-	
المجموع	١	١٠٠	١	١٠٠	-	-	٠,٣
الفوائد العامة للوحدة							
سياسية	٥	٧١	٥	٧١	-	-	
اقتصادية	-	-	-	-	-	-	
اجتماعية	١	١٤	١	١٤	-	-	
عسكرية	١	١٤	١	١٤	-	-	
المجموع	٧	١٠٠	٧	١٠٠	-	-	٢,٢
العقبات والتحفظات							
تباين حضاري	١	٨	١	٨	-	-	
اختلاف نظم سياسية	٢	١٥	١	٨	١	٨	
تناقض مصالح	٨	٦٢	٢	١٥	٦	٤٦	
عقبات خارجية	٢	١٥	٢	١٥	-	-	
المجموع	١٣	١٠٠	٦	٤٦	٧	٥٤	٤,٠
الموقف من الغرب							
عداء	-	-	-	-	-	-	
مناهضة	٥	١٩	٢	٧	٣	١١	
رفض	١	٤	١	٤	-	-	
حياد	٦	٢٢	٣	١١	٣	١١	
تعاطف	١٥	٥٦	١٥	٥٦	-	-	
المجموع	٢٧	١٠٠	٢١	٧٨	٦	٢٢	٨.٣
الموقف من الأمبريالية والاستعمار							
كفاح	١١	١٠٠	١١	١٠٠	-	-	
يقظة	-	-	-	-	-	-	
مهادنة	-	-	-	-	-	-	
المجموع	١١	١٠٠	١١	١٠٠	-	-	٣,٤

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
الموقف من التغيير الاجتماعي							
ثوري	٢	٦٧	١	٣٣	١	٣٣	
إصلاحي	١	٣٣	١	٣٣	-	-	
تطوري تلقائي	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٣	١٠٠	٢	٦٧	١	٣٣	٠,٩
الموقف من الأقليات							
قمع	-	-	-	-	-	-	
تجاهل	-	-	-	-	-	-	
تسامح	٤	٦٧	-	-	-	-	
اعتراف	٢	٣٣	-	-	-	-	
المجموع	٦	١٠٠	-	-	-	-	١.٨
الموقف من الديمقراطية							
ليبرالية	١	٥٠	١	٥٠	-	-	
موجهة	-	-	-	-	-	-	
مركزية	١	٥٠	-	-	١	٥٠	
المجموع	٢	١٠٠	١	٥٠	١	٥٠	٠,٦
المجموع الكلي للظهور	٣٢٥						١٠٠

المحتوى النظري (التحليل الكيفي)

١ـ نشأة الفكرة القومية

كما سبق القول ساد في المشرق العربي تيار مناهض للسلطنة العثمانية وبالذات ضد العنصر التركي، فظهرت الدعوة إلى أهمية العنصر العربي وأهميته بالسلطة المستقلة عن الحكومة العثمانية. ومن واقع تحليل كتابات الكواكبي يتضح أن نشأة الفكرة القومية ارتبطت بالمنطلق العرقي وكان ذهن الكواكبي ينصرف بخصوص المعنى العرقي إلى

أخلاقيات العرب وعاداتهم وحياتهم وأن هذه الأخلاقيات تميزهم بحدة عن العنصر التركي وتكون أساساً قوياً لوحدتهم وتجمعهم في هوية سياسة واحدة، ومن الصحيح أنه ضمن في حججه قدرة العرب على حفظ جنسهم أي نقاوة الجنس والدم ولكن هذا كان واحداً من عشرات العناصر التي اعتمد عليها الكواكبي في فكره.

يقول في كتابه أم القرى «عرب الجزيرة أقدم الأمم مدنية بدليل: سعة لغتهم وسمو حكمتهم وأدبياتهم»، . . . «عرب الجزيرة اقدر المسلمين على تحمل قشف المعيشة في سبيل مقاصدهم، وأنشطهم على التغرب والسياحات وذلك لبعدهم عن الشرف المذل لأهله . . . عرب الجزيرة احفظ الأقوام على جنسيتهم وعاداتهم فهم يخالطون ولا يختلطون، . . . عرب الجزيرة أحرص الأمم الإسلامية على الحرية والإستقلال وإباء الضيم . . . العرب عموماً: لغتهم أغنى لغات المسلمين في المعارف، ومصونة بالقرآن الكريم من أن تموت . . .[2]» ويقول في طبائع الإستبداد «اليس مطلق العربي أخف استحقارا لأخية من الغربي»؟[3].

لقد ربط الكواكبي بين الأسس النابعة من وجود العرب كجماعة لها لغتها وتاريخها وأخلاقياتها المشتركة وبين المضمون السياسي التحرري الذي يجب أن تتحلى به الدولة التي ستجمعهم أو الحقوق السياسية التي يجب أن تتوفر لهم عموماً. بينما هو يتحدث عن «الأمة» بنفس المضمون الحديث والسائد في التقاليد الليبرالية. ففي كتابه طبائع الاستبداد يتساءل ما هي الأمة، أي الشعب؟: « هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لملك متغلب؟ أم هي جمع بينهم روابط جنس ووطن، وحقوق مشتركة»[4]. . . . ولقد انتقد السياسات التي اتبعها الأتراك بل رأى فيهم قوماً ظلمة ينزع حكامهم دائماً إلى التسلط والاستبداد ولا يطمحون إلى التطور والتجدد المادي والفكري، وانتهى إلى أن تطلعات العرب نحو التحرر والاستقلال لا تستقيم مع طبائع قوم يحكمونهم بلغة الاستبداد والتخلف. في أم القرى يذكر: «أما عدم التطابق في الأخلاق بين الرعاة والرعية فله شأن عظيم، كما يظهر للمتأمل المدقق في تواريخ الأمم من أن أعاظم الملوك الموفقين والقواد الفاتحين كالاسكندر، وعمر، وصلاح الدين رضي الله عنهما، جنكيز، والفاتح وشرلكان الألماني، وبطرس الكبير، وبونابرت، لم يفوزوا في تلك العظائم إلا بالعزائم الصادقة مع مصادفة تطابقهم مع رعاياهم وجيوشهم في الاخلاق والمشارب تطابقاً تاماً. . . . وهذا التطابق وحده يجعل

---

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته وآثاره، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠). ص ٣٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٩.

الأمة تعتبر رئيسها رأسها» ثم استشهد الكواكبي ببيت من شعر المتنبي ليطبق فكرته على علاقة العرب بالأتراك هو: إنما الناس بالملوك وهل يفلح عرب ملوكهم عجم؟[٥].

من ناحية أخرى شدد الكواكبي من عدائه للعنصر التركي ويتضح ذلك من قوله في أم القرى «أليس الترك قد تركوا الأمة أربعة قرون ولا خليفة، وتركوا الدين تعبث به الأهواء ولا مرجع وتركوا المسلمين صما بكمًا عميا ولا مرشد. . . . وقال إنهم احتقروا العرب فكانوا يطلقون على عرب الحجاز «ديلنجي عرب أي عرب الشحاذين»، واطلقوا على المصريين كورفلاح بمعنى الفلاحين الأجلاف. . . . وتعبيرهم بلفظ عرب عن الرقيق وعن كل حيوان أسود. وترتب على هذا اشتداد روح البغضاء بينهم وبين العرب حتى أن العرب كانوا يقابلونهم بنفس روح الانتقاد وبنفس الأسلوب . . . هذا والعرب لا يقابلونهم على كل ذلك سوى بكلمتين الأولى هي قول العرب فيهم: «ثلاث خلقن للجور والفساد: القمل، والترك والجراد»، والكلمة الثانية: تسميتهم بالاروام، كناية عن الريبة في اسلاميتهم، وسبب الريبة أن الأتراك لم يخدموا الإسلامية بغير إقامة بعض جوامع لولا حظ نفوس ملوكهم بذكر اسمائهم على منابرها لم تقم»[٦].

ويلاحظ ان الكواكبي لم يناهض العثمانيين ككل وإنما العنصر المغولي التركي منهم الذي لم يتعرب والذي كان دائم الاستعلاء على العنصر العربي «اني أحب العثمانيين للطف شمائلهم، ويقظة الشعائر الدينية، ولكن النصيحة للدين تستلزم قول الحق، وعندي أن حضرات آل عثمان العظام أنفسهم إذا تدبروا لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السياسية أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشي»[٧].

وبالرغم من تركيزه على العامل العرقي بالمعنى السابق تحديده كان اهتمامه بالعامل الديني قوياً أيضاً، وهذا طبيعي بالنسبة لمفكر إسلامي كالكواكبي من ناحية، ولقوة تيار الإسلام الإصلاحي في تلك الفترة من ناحية أخرى.

يقول في أم القرى «سياسة الدين أولى ما ساس به شتى الخلائق من عرب ومن عجم»[٨] ويقول أيضاً «عرب الجزيرة هم مؤسسو الجامعة الإسلامية لظهور الدين فيهم، . . . . عرب الجزيرة مستحكم

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

فيهم التخلق بالدين لأنه مناسب لطبائعهم الأهلية أكثر من مناسبته لغيرهم. . عرب الجزيرة أعلم المسلمين بقواعد الدين لأنهم أعرفهم فيه، ومشهود لهم بأحاديث كثيرة بالمتانة في الإيمان. . . . . عرب الجزيرة اكثر المسلمين حرصاً على حفظ الدين وتأييده والفخار به خصوصاً والعصبية النبوية لم تزل قائمة بين أظهرهم في الحجاز واليمن وعمان وحضرموت والعراق وافريقيا. . . . عرب الجزيرة لم يزل الدين عندهم حنيفاً سلفياً بعيداً عن التشديد والتشويش»[9].

ويعتقد كثير من الباحثين ان السمات الاسلامية التي ميزت فكر الكواكبي وغلفت رؤيته للقومية العربية تعد دافعاً لتيار القومية أكثر مما قد تبدو عائقاً فرغم حديثه عن نقل الخلافة إلى العرب حتى يحفظوا الإسلام، ورغم تأكيده على أهمية الدين الإسلامي، إلا أنه لم يجعل للعامل الديني وظيفة سياسية أو لم ينظر إليه على أنه مبرر لحكم ديني. والمهام التي وضعها للخليفة القرشي في مكة هي مهام دينية بالدرجة الأولى، وأما المهام السياسية فهي ليست في يده وإنما للولايات العربية تختارها وفق ظروفها السياسية الإجتماعية. في الشروط التي اقترحها للخليفة (في كتابه أم القرى) ورد الآتي «يكون حكم الخليفة سياسة مقصوراً على الخطة الحجازية ومربوطاً في شؤون السياسة العامة الدينية فقط. . . الخليفة لا يتدخل في شيء من الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات قطعياً. . .»[10].

وعندما انعقد المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣ بباريس عبر بعض الأعضاء عن قوة العامل العرقي (هنا بمعنى الدم والجنس) ضمن عوامل أخرى تؤكد القومية العربية، ولكن الاتجاه العام كان للنزعة العلمانية. ويقصد بالنزعة العلمانية إبعاد الدين عن الأمور السياسية الخاصة بالعرب وتحقيق المساواة بين أصحاب الملل جميعها الداخلة في حكم السلطنة، كما أشار البعض إلى تبني قيم الليبرالية والتحديث المادي.

عن المعنى العرقي ضمن معاني أخرى تحدث عبد الغني أفندي العريسي أحد اعضاء المؤتمر وصاحب جريدة المفيد اليومية في بيروت قائلاً «أيها العصبة الطيبة والملأ الصالح. . . نعمتم بالأمر طبتم عنصراً، هل للعرب حق جماعة؟ إن الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق إلا إذا جمعت، على رأي علماءالالمان، وحدة اللغة ووحدة العنصر وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيس وحدة المطمح السياسي. فإذا نظرنا إلى العرب من هذه الوجوه الثلاثة علمنا ان العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ، ووحدة عادات، ووحدة مطمح سياسي. فحق العرب بعد هذا البيان ان يكون لهم على رأي كل علماء السياسة دون إستثناء حق

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

جماعة. . . حق شعب، حق أمة. . . نحن عرب مثل كل صيغة سياسية: حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا منذ قرون عديدة رغمًا مما كان ينتابنا من حكومة الآستانه من أنواع الإدارات كالامتصاص السياسي أو التسخير الإستعماري أو الذوبان العنصري»[11].

وأما النزعة العلمانية فواضحة مما ذكره رئيس المؤتمر عبد الحميد الزهراوي (أحد الرجال السوريين السياسيين البارزين وصاحب جريدة الحضارة في القسطنطينية) وذلك في حديث له مع إحدى الصحف الباريسية قبيل انعقاد المؤتمر «ان هذا المؤتمر ليس له صفة دينية، وكل أعماله تنحصر في الدائرة المحددة له من البحث في شؤوننا الاجتماعية والسياسية، ولذلك ترى عدد اعضائه المسلمين والمسيحيين متساوياً»[12].

وتحدث اسكندر بك عمون مندوب الحزب اللامركزي قائلاً «إننا نريد حكومة عثمانية لا تركية ولا عربية، حكومة يتساوى فيها جميع العثمانيين في الحقوق والواجبات فلا يستأثر فريق بحق من الحقوق ولا يحرم فريق من حق من الحقوق لا بداعي الجنس ولا وبداعي الدين عربياً كان أو تركياً أرمنياً أو كردياً، مسلماً أو مسيحياً أو إسرائيلياً أو درزياً»[13].

ولقد اختلط في النظرة المصرية الجانب العرقي مع الجانب الديني الإسلامي وكانت الغلبة لهذا الشق الثاني. يقول النديم في مجلته التنكيت والتبكيت «نحن أبناء مصر لا نفرق بين تركي وعربي وجركسي فكلنا أهل البلاد، فإننا لو أرسلنا التركي إلى بلاده الآن ما اهتدى لموضع بيت أبيه في بلده، ولو أرسلنا الجركسي ما عرف طريقاً لمحل مولده، وإذا نظرنا إليهما بالنسبة لمصر وجدناهما صاحبي أطيان وعقارات فهم الآن منا حقوقنا حقوقهم خصوصاً وكلمة الدين تجمعنا من قبل. . . فكلنا ناظر لغاية واحدة هي عمار البلاد وحفظها من العدو وكف يد الظلم عنا وعنها ولا نصل لهذه الغاية إلا بالإتحاد. . .»[14] ويقول في مجلته الأستاذ «ترى عربياً في أقصى الأرض يفرح بانتصار مثيله على العجمي والعكس بالعكس، فإذا ظهر مغاير لهما ديناً وتسلط على أحدهما سترت صفة الدين تلك الطبائع الجنسية وحولتها إلى التوحيد والائتلاف بجانبه الطرف الديني»[15].

٢ـ المبررات المقدمة لتدعيم الفكرة القومية

لقد استند الكواكبي إلى التحديات الداخلية كمبرر قوي للدعوة للفكرة القومية،

---

(١١) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٤) عبد الله النديم، التنكيت والتبكيت، (٢٣ تشرين الأول (اكتوبر) ١٨٨١).

(١٥) عبد الله النديم، الأستاذ.

وانحصرت لديه في سوء الأحوال الفكرية للمسلمين، وأخطاء الإدارة العثمانية، وتخلف المجتمعات العربية المادي. يقول في أم القرى «ان سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل»[١٦] وأورد اكثر من ثمانين سبباً رأى أنها تميزسياسة السلطنة على المستوى السياسي والإجتماعي أدت إلى اضعاف العرب. وفي سياق حديثه عن العدالة ـ في كتابه طبائع الاستبداد ـ يقول «إذا بليت بحطاب (يقصد حاكم) لا يعنيه إلا عاجل الاكتساب أفسدها وخربها (يقصد البساتين). وهذا مثيل الحكومة المستبدة، ومتى كان البستاني أو الحطاب غريباً لم يخلق من تراب تلك الديار، وليس فيها فخار... فهناك الطامة وهناك البوار»[١٧].

وتحدث الكواكبي أيضاً عن مبررات تاريخية تفرض تحتق الفكرة القومية... «العرب لغتهم هي اللغة الخصوصية لمائة مليون من المسلمين وغير المسلمين... العرب أقدم الأمم اتباعاً لأصول تساوي الحقوق وتقارب المراتب في الهيئة الاجتماعية.... العرب أعرق الأمم في أصول الشورى في الشؤون العمومية»[١٨].

وجاء في كلمات المؤتمر العربي الأول على لسان عبد الغنى العريسي، «ان العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ وأن مجلس النواب العثماني يجب أن يقرر كون اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية وأن تكون العربية لغة التعليم..»[١٩] وجاء على لسان آخرين «ان العرب يدرأون عادية الاحتلال عن أية دولة كانت، ويحتفظون بحياتهم الوطنية»[٢٠].

وأما التحديات الخارجية فإن انخفاض نسبتها (٢٠٪) انما يكشف عن أن أنصار الفكرة القومية اعتقدوا بأن الدول الخارجية لن تعوق نمو الحركة العربية، بل ربما تشجع ظهورها، بل إن بعض الكتابات الأجنبية عن الفكر القومي العربي أشارت إلى أن بعض رواد الفكر القومي في تلك الفترة كانوا يستعينون بشكل أو بآخر بتأييد القوى الخارجية، مثل نجيب عازوري الذي كان ينشد مؤازرة فرنسا لدعوته إلى فصل العرب عن الأتراك تماماً.

لم يكن الكواكبي مثلاً متخوفاً من تحدي الدول الخارجية لقيام قوة سياسية عربية مستقلة عن السلطنة العثمانية حيث يذكر في تعليقه على موقف الأوروبيين بعد عرضه لعدة أسباب رأى أنها تؤلب الأوروبيين على الأتراك: «إذا علم السياسيون هذه الحقائق وتوابعها لا

---

(١٦) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته واثاره، ص ١٣٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.
(١٩) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس، ص ٤٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦.

يحذرون عن الخلافة العربية، بل يرون في صوالحهم الخصوصية، وصوالح النصرانية وصوالح الانسانية أن يؤيدوا قيام الخلافة العربية بصورة محدودة السطوة مربوطةبالشورى على النسق الذي قرأته عليك»[٢١].

وقد جاء في مقررات المؤتمر العربي «جرى البحث عن التدابير الواجب اتخاذها لوقاية الأرض من عادية الأجانب وانقاذها من صبغة التسيطر والاستبداد»[٢٢].

ولكن التركيز على التحديات الخارجية كان في الفكر المصري، على أن يلاحظ قلة اهتمام الفكر المصري بموضوع القومية العربية بنفس القدر والمضمون الذي كان في المشرق ومن هنا فإن الاهتمام بالتحديات الخارجية يجب أن يوضع في سياق تحذير النخبة المثقفة من الأخطار الأجنبية المحدقة بالسلطنة. والحقيقة أن العلاقة بين مصر والسلطنة العثمانية كانت قوية وتيار الجامعة الاسلامية كان له تأثير قوي في الأوساط المصرية وقد نظر إلى كل هذا على أنه وسائل هامة لوقف الزحف الاستعماري والغربي على مصر. ومن هنا قبل الكثيرون في مصر آنذاك الفكرة القومية على أن لا تضر بالرابطة الاسلامية أو بوضع الحكومة الإسلامية. يقول النديم في التنكيت والتبكيت: «يا بني الشرق أين أحلامكم العظيمة... وذكاؤكم البديع... كفاكم من العار فقد الثقة منكم وعدم الركون اليكم في أعمال وطنكم كفاكم أن اشغالكم وامتعتكم يقدمها اليكم الغربي ويتزف بها ثروة بلادكم وأنتم لا تشعرون»[٢٣] وفي تعليق صحيفة المؤيد على ما أثير آنذاك من اتجاه شخص يدعى عزت باشا للقيام بالدعوة لخلافة عربية ورد ما يلي «كيف يخطر خاطر الخلافة العربية على رجل مثل عزت باشا العابد... وهو يعلم أن لا مصلحة للمسلمين في دعوة كهذه ودول أوروبا تتخطف بلادهم كلها وهنت علائقها ببعضها فهي محيطة بالبلاد العربية في آسيا وافريقيا إحاطة الذئاب الكاسرة بقطيع من الغنم»[٢٤].

٣ـ أشكال الوحدة

يعد حديث الكواكبي عن الخلافة العربية علامة بارزة على مدى تقدم الوعي بالفكرة القومية في وقت مبكر ويعد الكواكبي من هذه الزاوية في نظر كثير من الباحثين بحق رائد العروبة ضد الحكم التركي.

فانتقاداته للأتراك كانت حادة ولم يتردد فيها مطلقاً ودفاعه عن العروبة والعرب اكثر وضوحاً، وأكد على أن العرب هم أفضل شعباً من الأتراك. بل ان حديثه عن الدور

---

(٢١) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته وآثاره، ص ٣١٩.

(٢٢) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس، ص ٩.

(٢٣) النديم، التنكيت والتبكيت ١٠ تموز (يوليو) ١٨٨١.

(٢٤) يوسف، المؤيد، ١٤ تموز (يوليو) ١٩٠٩

الروحي للخليفة يعد الخطوة الأولى الحاسمة في طريق ارساء النظرة الدنيوية أو العصرية للفكر الإسلامي ولدور العقيدة، بمعنى أوسع اسهاماً في إرساء النظرة الدنيوية للسياسة، وهي نظرة تتفق مع التطور العام للوعي القومي وتعد متطلباً أساسياً لفكرة القومية العربية.

هذه الخلافة العربية، الإسلامية الجانب من حيث العامل الروحي، والدنيوية الجانب من حيث العمل السياسي، تعكس صورة من صور الوحدة الهامة وهي الوحدة «الفيدرالية». وكان المعنى شديد الوضوح في ذهن الكواكبي حيث قال في كتابه ام القرى «بها يستهل عقد اتحاد إسلامي تعاوني تضامني يقتبس ترتيبه من قواعد إتحاد الألمانيين والامريكانيين وبذلك تأمن الحكومات الإسلامية الموجودة على حياتها السياسية من الفوائد الداخلية والخارجية، تتفرغ للترقي في المعارف والعمران والثروة والقوة، مما لا بد منه للنجاة من الممات، وما أجدر امارات الجزيرة بالسبق إلى مثل هذا الاتحاد»(٢٥). ويقول أيضاً «لقد حملتني إشارات السيد الغراقي في كلامه عن الجامعة الدينية تحت لواء الخلافة أن افتكر في القواعد الأساسية التي ينبني عليها ذلك، إنها بإقامة خليفة عربي قرشي يكون حكم الخليفة سياسة مقصوراً على الخطة الحجازية، ومربوطاً بشورى خاصة حجازية»(٢٦).

لقد كانت أفكار الكواكبي تعبر لأول مرة عما يمكن تسميته بالعروبية (أو بالرابطة أو الجامعة العربية) وهو إطار واسع عام لم تتحدد عناصره بدقة ويعبر عن إحساس وشعور معنوي جارف لتجميع قوى العرب.

هذه العروبية والخلافة العربية كان رد فعلها في مصر يغلب عليه الرفض، وكانت الأحداث السياسية وعلاقات القوى السياسية الحاكمة وغير الحاكمة تعكس نفسها عليها. فكان الموقف يتغير ويتبدل تبعاً لمسار العلاقة السياسية بين السلطنة والسلطة في مصر. قبل أن يزور الكواكبي مصر في عام ١٨٩٩ كان الموقف بالرفض القاطع. يعلق النديم على مقالة كتبها أحد الأجانب عن رغبة العرب في قيام خلافة أو دولة عربية بقوله «إنما ذلك خدعة وتغرير لتفريق كلمة الأمة والقاء الفتن بيننا، ولكنا أحرص على حفظ وحدة الإجتماع منا على افساد بواطننا»(٢٧). ويقول الشيخ علي يوسف في جريدته المؤيد. «ان الخطة التي جرى عليها المؤيد بإزالة الحالة الحاضرة في الآستانه الصلبة خطة مبنية على الصدق والاخلاص في خدمة الدولة والله، ولو أنه خرج عن هذه الخطة القديمة لخالف مبادئه النزيهة التي اشتهر بها في خدمة الدولة العثمانية والخلافة الإسلامية». ونفى ان تكون مصر قد وعدتها دول أوروبية بموآزرتها في مطلبها «وقالوا إن أوروبا تعضدنا في هذه الفكرة

(٢٥) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته وآثاره، ص ٣١٥.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١٣.
(٢٧) النديم، التنكيت والتبكيت، (٢٣ تشرين الأول (اكتوبر) ١٨٨١).

وتحرضنا عليها سواء في مصر أو سوريا وتونس وسائر الأقطار العربية، وهنا الافك وجماع الكذب، وإني أنظر إلى هذه الضربة وأمثالها من بعيد فأتصورها وكأنها معول ثقيل يهدم في أسس جامعتنا العثمانية العزيزة»[٢٨].

وبدلاً من الحديث عن خلافة عربية تمزق الخلافة العثمانية وتفرق شملها طرح النديم فكرة مغايرة تنسق وبقاء الولايات العربية داخل حكم السلطنة ذاتها وتتخذ من الإسلام إطارها الفكري الأوسع والأساسي. فقد دعا إلى رابطة شرقية تجمع كل عناصر الدولة العثمانية. والغريب أنه وردت كلمة الوحدة العربية في رسالة بعث بها أحد قراء مجلة الأستاذ تقول «بعد الإطلاع على مضمون العدد ٣٥ من مجلتكم تحققت أنكم لا تزالون على خطتكم الوطنية العربية التي بها وبنشرها بين كل ناطق بالضاد بغض النظر عن اختلاف الأديان والأخلاق تتقدم الوحدة العربية وتقف أمام صدمات الأعداء من جميع الاوجه»، ولكن النديم رد عليه قائلاً «. . . وهذا يرد على من ينسبون الأستاذ إلى التعصب الديني أو إلى تفريق الكلـمة الشرقية. . . . . ولو قال هذا الفاضل (أي صاحب الرسالة) إننا ننادي بحفظ الوحدة الشرقية من عرب وعجم وترك وجركس وكرد وأرمن وغيرهم على اختلاف الدين لأصاب الغرض فإننا ننادي بها لا بالجامعة العربية وحدها»[٢٩].

ولكن الاتجاه اختلف نسبياً في أخريات القرن التاسع عشر، وهنا يمكن الربط بين هجرة الكواكبي إلى مصر واشتداد حركة الرفض لحكم السلطنة وبين تغير الاتجاه إلى تبني فكرة الخلافة العربية. لقد أعد الكواكبي كتابيه أم القرى وطبائع الاستبداد في حلب بسوريا في وقت كانت القوى الشابة سواء التركية أو العربية قد بدأت تنظم صفوفها ضد حكم السلطنة ولا يغفل أن يكون الكواكبي قد اتصل بهذه التنظيمات التي كانت في معظمها سرية. كما أن علاقته بالخديوي عباس حلمي كانت طيبة، ومن المعروف أنه رحب به في مصر وخصص له راتباً كبيراً، كما أن الكواكبي كان صديقاً لرشيد رضا الذي كان بدوره متصلاً بالتنظيمات السياسية الرافضة لحكم السلطنة. ورشيد رضا وغيره أمثال الشيخ علي يوسف وتلاميذ الإمام محمد عبده وأصدقاؤه كانوا يبثون العداء لهذا الحكم.

من هنا يمكن القول إن المناخ الذي أشاعه وجود الكواكبي والكتب التي اصدرها لا يمكن فصله عن رغبة الخديوي عباس حلمي في أن يكون خليفة للعرب يؤازره في هذا بعض المثقفين المصريين والعرب في سياق التمرد على السلطة ذاتها. وللانصاف يجب

---

(٢٨) علي يوسف، المؤيد، ٥ حزيران (يونيو) ١٩١٠.
(٢٩) النديم، الأستاذ، ص ١٠٠٥.

التأكيد على ان فكر الكواكبي لم يكن خدمة للخديوي عباس. فأهداف الرجل وآماله أوسع وأرحب من ذلك ودور فكره يمثل مكانة رائدة في الفكر القومي عموماً.

في التاسع عشر من كانون الأول/ديسمبر ١٨٩٢ يكتب الشيخ علي يوسف بجريدته **المؤيد**: «ان القول بأن هناك من يسعى لحدوث إنقلاب عظيم في شكل الحكومات الحاضرة شيء لم يخطر على بال أحد غير مكاتب الجرائد الأوروبية..... ان المصريين شعارهم الطاعة المطلقة لأميرهم الأفخم وكيل جلالة السلطان المعظم الشرعي ونائب خليفة رسول الله أمير المؤمنين، ولا تؤثر عليهم شراك ودسائس المضللين». ولكن في السنوات الأولى من القرن العشرين وبعد أن ساءت العلاقة بين الخديوي عباس حلمي (صديق الشيخ علي يوسف) بالباب العالي وتحسنت علاقاته بالمعتمد البريطاني الجديد (جورست) بعد كرومر أصبح اسم عباس حلمي مرشحاً كعاهل للدولة العربية الجديدة الموحدة إلى جانب شريف مكة الحسين بن علي كخليفة، وهنا غيرّ الشيخ علي يوسف موقفه فكتب بالمؤيد في الثاني من حزيران/ يونيو ١٩٠٧ يقول «القطر المصري قبلة الشعوب العربية وروح نهضتها المنتظرة... ان رغبة المصريين في حفظ استقلالهم وإحياء لغتهم ليس فيه مصلحة لهم وحدهم بل هو أيضاً من مصلحة جميع اخوانهم المتكلمين بلغتهم». ويلاحظ أنه في تلك السنوات كان الشيخ رشيد رضا قد بدأ في نشر مقالات الكواكبي التي تكون منها كتاب **طبائع الاستبداد**، كما كان رشيد رضا ذاته يعبر عن انتقاداته الضمنية للسلطنة.

وعلى عكس دعوة الكواكبي إلى دولة عربية «فيدرالية» وإلى استقلال تام عن السلطنة العثمانية تراجع المؤتمرون في باريس عام ١٩١٣ فطالبوا فقط بنوع من الحكم اللامركزي للعرب في ظل السلطنة العثمانية ومع استمرار الخلافة الاسلامية. ورغم ما يبدو من اللامركزية أنها أقرب الى السمة «الفيدرالية» إلا أن المضمون الذي طرحت فيه (الإسلامية وبقاء الخلافة العثمانية) يجعلها دعوة سلبية بالنسبة لما دعا إليه الكواكبي.

يقول إسكندر بك عمون مندوب الحزب اللامركزي «ان الأمة العربية لا تريد الانفصال عن الدولة ولا نصرة حزب على حزب أو جنس على جنس وإنما تريد استبدال نظام الحكم الحاضر بنظام يناسب حاجة كل العناصر على اختلاف شؤونها، فيكون بمقتضاه لأهل كل ولاية الكلمة العليا في إدارة شؤونهم الداخلية ويكون لمجموع الأمة العثمانية سلطة عليا نيابية قائمة على النسبة الصحيحة لإدارة الشؤون العامة»[٣٠].

وقد تضمنت قرارات المؤتمر «ان الاصلاحات الحقيقية واجبة وضرورية ويجب أن تنفذ بوجه

---

(٣٠) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس، ص ١٠٣.

السرعة، وإنه من المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية، وذلك بأن يشتركوا في الادارة المركزية للمملكة اشتراكاً فعلياً»[31] ويتضح ذلك أيضاً من الرسائل الموجهة إلى المؤتمر لتأييده. «من الحقائق الراهنة أن البلاد السورية والعربية عامة أصبحت في هذه الأوقات الحرجة الدقيقة عرضة لخطر الاحتلال وللمطامع الأجنبية، وأن مستقبلها سيكون قاتماً ما دام لا يداخلها إصلاح حقيقي «وقد بات كل الناس يعتقدون أنه كلما تأخر إدخال الاصلاح على البلاد كان الخطر إليها أسرع»[32]

٤- الفوائد العامة للوحدة

كان الاتجاه الغالب أنها فوائد سياسية (٧١٪) وهو أمر طبيعي يتفق مع الأهداف التي سعى اليها رواد الفكرة القومية وتركزت في التصدي لسيطرة السلطنة العثمانية، والرغبة في إقامة كيان سياسي عربي مستقل عنها. وقد جاء في جلسات المؤتمر «انه من المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية... نحن أمة تطلب في الحياة حرية وعزاً وتسعى وراء محو اختلافات جنسية ومذهبية كانت سبباً في شقائنا وشقاء تركيا معنا، نحن إذا طلبنا الإصلاح فإنما نطلب الحياة السياسية الشريفة»[33].

ولن تحقق فوائد سياسية داخلية وإنما خارجية أيضاً ففي سياق الأسباب التي عرضها المجتمعون بباريس ١٩١٣ لتبرير دعوتهم إلى اللامركزية أنه بها يتحقق للولايات العربية ان تدرأ المخاطر الخارجية «جرى البحث عن التدابير الواجب اتخاذها لوقاية الأرض (المترعة بدم الأباء العظام ورفات الأجداد الأباة) من عادية الأجانب وانقاذها من صبغة التسيطر والاستبداد وصلاح أمورنا الداخلية على ما يتطلبه أهل البلاد من قواعد اللامركزية حتى يشتد بها ساعدنا وتستقيم قناتنا فينقطع بذلك خطر الاحتلال أو الاضمحلال»[34]. على أن الخطر الخارجي لم يتمثل في ذهن هؤلاء في دول أوروبية بعينها حتى أن البعض منهم كان يطلب المعونة السياسية من دولة كفرنسا ويعتقد ان اتحاد العرب يمكن أن يقنع الفرنسيين باستمرار دعمهم لهم. فقد ذكر شكري أفندي غانم نائب رئيس المؤتمر «ان فرنسا لا تزال تمد يد المعونة لتلك الصديقة القديمة (يقصد تركيا) التي اضاعها اهمالها، وأنا نحن أبناء تلك الدولة قد استفدنا من تلك اليد الممدودة فأستقبلتنا بكل ترحيب لما أتينا نتناقش عندها في مصالح بلادنا بعدما حرم علينا ذلك فيها، وما كانت لتبخل علينا بالمعونة الأدبية التي اعتادت أن

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٣٣) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس. ص ١١٣ - ١٤٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩.

تمنحها لكل طالب حق وراغب عدل. . . ونحن لا ننكر حاجتنا الماسة لمثل تلك المعونة التي لا يستغني عنها أمثالنا. . .»[٣٥].

وعرض عبد الحميد الزهراوي رئيس المؤتمر لفائدة أخرى ستجنى من وحدة العرب هي الترقي الاجتماعي والأخذ بالاساليب العصرية والحياة الأوروبية «لقد عاب الناس في الشرق الاستسلام المطلق للحاكم. . . يقولون نحن لا نفهم في السياسة وهم غافلون عن أنهم بقولهم هذا يوقعون صك الاعتراف بأن ليس لهم أن يناقشوا الحاكم في شيء ما، أما الغرب فقد تخلص من هذا العيب الذي كان البشر المتحضرون كلهم مشتركون فيه. . . ويظهر أنه قد حان للشرق أن يمشي في المسائل السياسية والاجتماعية مشية أخيه. .»[٣٦]. وفي الرسائل التي ارسلت لأعضاء المؤتمر، ترحب به بعث أستاذ في الكلية اليسوعية ببيروت هو يوسف الغليوني إلى ادارة المؤتمر يقول «وفقكم الله لاعلاء منار العربية والعرب حتى تحصل بلادنا على إصلاح يسير بها في طريق العمران والارتقاء العلمي والإجتماعي. . .»[٣٧].

وكانت هناك اشارة محدودة المقصد للفوائد العسكرية المجنية من الوحدة حيث ورد في قرارات المؤتمر ضرورة الاهتمام ببناء الانسان العربي المقاتل «تكون الخدمة محلية في الولايات العربية إلا في الظروف والأحيان التي تدعو للاستثناء الأقصى»[٣٨]. وربما قصد بالظروف الاستثنائية قيام الحرب والثورات التي يجب على كل العرب المشاركة فيها وقت ان تحين.

٥- عقبات الوحدة

وردت هذه الفئة أساساً فيما يتعلق بتحليل عينة الصحافة المصرية. وقد نظر إليها على أنها تشكل بمفردها العقبة الأساسية، فلا النظم السياسية مختلفة ولا المصالح متناقضة في المنطقة العربية، بل فقط العالم الخارجي هو الذي يتربص بقيام الوحدة. يتضح ذلك من قول النديم في مجلة **الأستاذ** «بين المصريين والشاميين والعرب رابطة اللغة والسلطة في الكل والدين في معظمهم والحبش في أغلبهم والمتاخة التي تصير المجموع في حكم الوطن الواحد. . . ولو كانت الهمم معروفة جهة توحيد الكلمة والاختصاص بالمصالح الوطنية لكانوا محكمًا بين الشرق وبين المتهيئين للوثبة عليهم»[٣٩]. ويقول في **التنكيت والتبكيت** «ألا ترون صورة التهديد الذي تتهددنا به دولتا فرنسا

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣٩) النديم، الأستاذ.

وانجلترا إذ رأتنا دولتنا العلية الشأن تسأل عن حالنا وتحافظ على حقوق أميرنا»[٤٠].

٦ـ الموقف من الغرب والاستعمار

عكس الموقف من الغرب وجهتي نظر مختلفتين، بصفة عامة كان الاتجاه إلى التعاطف (٥٦٪) ويقوي هذا الموقف المعتدل أن نسبة تأييد الحياد (١١٪)، وأما الرفض للغرب فكان بنسبة (٤٪) فقط. ولكن هذا لا ينفي أن الموقف من الاستعمار كان بالرفض الشديد حيث وردت فئة كفاح بنسبة (١٠٠٪).

ويبدو أن الرأي العام العربي كان يميز بين الغرب كحضارة وبين الغرب كدول وحكومات ذات نوايا إستعمارية فبينما اتخـذ موقفـاً إيجابياً من المعنى الأول أتخذ موقف العداء والمناهضة من المعنى الثاني. يذكر الكواكبي في طبائع الاستبداد.

«الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج على أنه تاجر»[٤١]، ويذكر أيضاً «رعاك الله يا غرب، فهل ينتدب بعض أحرارك لاعانة الشرق»[٤٢]. وأما النديم فيقول في مجلة **الأستاذ** «علينا معشر المصريين خصوصاً، والشرقيين عموماً أن نبحث عن طرق أحزاب أوروبا وروابطهم، وكيفية سيرهم وموجب استمرارهم على ما هم فيه، ونقلدهم سير لطف واعتدال في الحركات والسكنات مع لزوم الهدوء وحسن الانقياد والمحافظة على حقوق الأجانب والنزلاء والانتباه لدسائس الدخلاء وفتن الاجراء»[٤٣].

وهذا التعاطف مع الغرب نجده في كلمات أعضاء المؤتمر العربي «ان الذين ينكرون فضل أوروبا مدفوعون إلى ذلك بسائق الأنانية العمياء ـ على أن هنالك حقيقة وهي أن المدنية الأوروبية العصرية هي التي انتشلتنا من سباتنا العميق»[٤٤].

ومن الواضح أن أعضاء المؤتمر العربي لم يميزوا في حقيقة الأمر بين الغرب كحضارة، والغرب كدولة استعمارية حيث كان معظمهم يطلب المساعدة من بعض دول الغرب كما سبق القول ولم يشعر بخطر احتلال من هذه الدول في حين ان مصر كانت تواجه تهديدات فعلية بالاحتلال (الاحتلال الانجليزي لمصر بدأ عام ١٨٨٢).

٧ـ الموقف من التغير الإجتماعي

كان الاتجاه العام نحو تأييد الإصلاح الجذري (٣٣٪) يقوى. من هنا أن فئة ثوري

---

(٤٠) النديم، التنكيت والتبكيت ١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٨١.

(٤١) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته وآثاره، ص ٤١٨.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) النديم، الأستاذ، ص ٤٦٤.

(٤٤) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس، ص ٢١.

بالتأييد كانت أيضاً (٣٣٪) مع ملاحظة أن معارضة الثورية كانت بنفس النسبة.

ومن ثم فالإتجاه العام هو إلى اصلاح يتسق مع تطلعات القوى الإجتماعية التي كانت في معظمها، كما تم التوضيح في مقدمة التحليل، من اصول البرجوازية التجارية وأبناء كبار الأعيان.

وردت فكرة الثورة على لسان بعض اعضاء المؤتمر ولكن بشروط «اننا نعتقد بالثورة إلا أن اعتقادنا مشروط فيه أن تكون أدبية اصلاحية حتى إذا ضاعت كل حيلة مع أعداء أنفسهم قبل أن يكونوا أعداءنا نعتقد بها دموية»[٤٥] وهنا المعنى منصب على التخلص من الحكم التركي والتحفظ وارد بشأن النتائج الإجتماعية التي يمكن أن تترتب على الثورة السياسية. يقول نجيب أفندي دياب «إننا شاهدنا نهضة العرب المطالبين بالاصلاح، وان جمعية الاتحاد السوري ترى أن تعقد مؤتمراً عاماً للسوريين في الولايات المتحدة للبحث في الاصلاح الذي تطلبه سوريا والولايات العربية والجمعية ترحب بوفود الجمعيات الاصلاحية في باريس ومصر وسوريا وغيرها من البلاد»[٤٦].

وأما عن رفض أسلوب الثورة فقد عبر عنه النديم بقوله في مجلة **الاستاذ** «اياك أن تظن أن التقدم موقوف على ثورة تريق فيها الدماء، فإن زين لك هذا العمل فقد أضلك وأسلمك إلى الغير لا يتوقف التقدم إلا على قطع الأضغان وترك التنافر بالدنيئيات، وجمع التشتت مما تفرق عن الأجناس الشرقية ولا يكون ذلك إلا بالتربية على الآداب ومكارم الأخلاق...»[٤٧].

٨ـ الموقف من الأقليات

كان التسامح والاعتراف بالأقلية المسيحية سمة رئيسية للافكار التي ظهرت في المؤتمر العربي الأول وقد كان عدد المسلمين مساوياً لعدد المسيحيين المشتركين في المؤتمر. وذلك كما أوضح عبد الحميد الزهراوي رئيس المؤتمر لاحدى الصحف الباريسية. وعندما بدأ ندرة بك مطران أحد أعيان بعلبك حديثه عن حفظ الحياة الوطنية قال «ربما قصد الذين اختاروا لهذا الموضوع خطيباً مسيحياً ان يصيبوا معه مواضيع أخرى مهمة كبيان تضامن مسلمي ومسيحيي العرب واتفاقهم على استمرار الارتباط بالدولة العثمانية». واستعرض تاريخ التقاء المسيحيين والمسلمين في صد الغزوات على الوطن العربي، وقال «ان المسيحيين عاشوا في فترات كثيرة من الحكم العربي الإسلامي يتمتعون بحقوق كثيرة»[٤٨]. وقال نجيب افندي دياب أحد المهاجرين

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠، ٥٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٤٧) النديم، الأستاذ، ص ٣٦٢.

(٤٨) المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس، ص ٥٤.

السوريين في أوروبا والمشترك في المؤتمر ان على المؤتمرين أن يعودوا إلى بلاد الشام وخاصة سوريا بأفكار الاعتراف والتسامح بين أبناء الأمة العربية سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين «أمانينا أن نعود إلى سوريا فنرى أمة حية ونشاهد فيها الرقي الحقيقي، حتى إذا تطلعنا إلى هنا وهناك نرى المسلم يخلص النية للمسيحي، والمسيحي يحافظ على ولاء المسلم، نرى الوطنية وقد نشر لواؤها وارتفعت»[٤٩].

تقويم

انصب العرض السابق على المحتوى النظري للفكر القومي، ومن الناحية العلمية والموضوعية يكتسب التحليل اكتماله بتتبع المسار العملي لهذا المحتوى النظري. والمقصود بالتطبيق أو التحقق العلمي أكثر من معنى واحد، فقد ينصرف إلى التعرف على مصداقية الفكر الذاتي: هل كان يعكس حقيقة المطالب الجماهيرية العربية، وهل كان فيه قدر واضح من العقلانية والرشد فيما طرحه من موضوعات، ثم مدى تقبل الجمهور لهذا الفكر، كما ينصرف المقصود بالتطبيق أيضاً إلى تجسيد الفكر في واقع ملموس من المؤسسات والحركات الوحدوية.

على أنه في التعرض لتقييم عمل فكري ما لا بد أن تكون هناك معايير موضوعيه بها تقاس ايجابياته وسلبياته. ويكون من المفيد قبل عرض هذه المعايير أن نضع عدداً من الملاحظات الأساسية التي تدخل في إطار التقييم، فقيمة المفكر الحقيقية هي أن يكون شاهداً بالنسبة لواقع مجتمعه يعكس احاسيسه بصدق ويسعى إلى الاصرار على أفكاره ويتحمل ازاءها المشاكل والعقبات المختلفة، ولا يعد مسؤولاً دائماً عن نتائج أفكاره، ذلك أن المحتوى الفكري الذي يطرحه انما ينفصل عنه ـبشخصهـ ويصبح ملكاً لمجتمعه وللواقع المحيط به وهنا تتحكم فيه عوامل أخرى مختلفة لا تتعلق في معظم الأحيان بالمفكر ذاته. وحيث أن التحليل لا ينصب في حقيقة الأمر على تقييم المفكرين العرب وإنما على مجموع الأفكار القومية، فإن الشروط السابقة ستنصرف إلى المبادىء العامة التي تميز الحركة الفكرية وإلى الواقع الموضوعي السياسي والإجتماعي الذي جاءت في سياقه.

وأما المعايير التي سيلتزم بها التحليل فهي معيار التبلور النظري، بمعنى تكامل واتساع عناصر المحتوى الفكري واتساقه، ومعيار الدولة الوحدوية.

اولاً: التبلور النظري

فكرة القومية العربية تقوم على دعامتين أساسيتين هما الاحساس بأن العرب أمة

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

واحدة ثم أن يكون لهذه الأمة دولة واحدة، وقد حاولت الكتابات الأولى، والتي كانت موضع التحليل، أن تضع اللبنات الأولى لأن تكون القومية العربية حقيقة موضوعية. ومن ثم إذا ما كان من تقييم نظري فهو حول رؤية هذه الكتابات «للأمة العربية».

لم يكن المفهوم غريباً على معظم الكتابات موضع التحليل، وقد استخدمه الكثيرون من المفكرين دون أن يحددوا معناه أو يخلطوا بينه وبين المفاهيم الإسلامية، كما حاول الكثيرون أيضاً أن يقدموا نظرة علمانية له. والاتجاه العام أن الرؤية لم تتخلص حتى نهاية الحرب العالمية من الجذور الإسلامية، ما عدا نجيب عازوري أحد الرواد القلائل الذين لم يقدر لهم الشعبية أو الجماهيرية التي حظي بها واحد مثل الكواكبي.

لم يخرج الكواكبي في إحدى نظراته للأمة عن المفهوم الإسلامي التقليدي بمعنى الجماعة من الناس أو بمعنى قوم. ولم تكن الأمة في الإسلام قبلية ولا عربية قط بل هي إسلامية، ولم تنحصر لفظة عرب في أية آية بلفظة الأمة « كنتم خير أمة أخرجت للناس » والمقصود هنا خير جماعة أي المسلمين العرب لا العرب جميعاً لأن منهم من كان حتى ذلك الوقت مشركاً بالله. ويقول القرآن الكريم أيضاً «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» أي الجماعة التي قد تكون هيئة أو حزباً أو رابطة أو مجلساً نيابياً. فالإسلام دين عالمي لا محلي ولا قومي، فقد قبل النبي إسلام غير العرب مثلما قبل إسلام العرب.

بل اننا نجد الكواكبي يستخدم صراحة كلمة أمة بالمعنى السابق عند حديثه عن المجالس النيابية لدى بعض الأمم فيقول في طبائع الاستبداد «هذه الأمم الموفقة خصصت منها جماعات باسم مجالس نواب» وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية واستشهد بالآية السابق الإشارة إليها: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر).

والحقيقة أن رؤية الإسلام للجماعة ـ والتي تبناها الكواكبي جزئياً بحكم كونه مفكراً إسلامياً ـ كانت قد نقلت أساس العصبية الذي قامت عليه من الطبيعة العنصرية الى الطبيعة الدينية الإيمانية، كما لم تعد لفظة عربي تختص بالبداوة بل اخذت تشمل البدو والحضر على السواء من أهل البادية وممن هاجر منها إلى ما جاورها من بلاد قبل الإسلام وبعده، وعليه تولد المعنى الجديد للفظة عربي للمرة الأولى في التاريخ حيث صارت تشمل كل من انتسب الى شبه الجزيرة، سواء بقي فيها أو خرج منها في الجاهلية أو في الإسلام وسواء انتسب إلى هذه القبيلة أو إلى هذا الدين أو ذاك.

هذا المنطق اللاديني واللاقبلي كان واضحاً في ذهن الكواكبي بل انه، إلى جانب استخدامه لفظ الأمة بمعنى الجماعة في إطار إسلامي تقليدي، عاد ليستخدمه بنفس المعنى الحديث، وذلك عندما تساءل في كتابه طبائع الاستبداد، ما هي الأمة، أي الشعب؟ . . هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لملك متغلب. . . أم هي جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟

والقومية في معناها المعاصر هي شعور جماعي بوحدة الانتماء يسعى إلى التعبير عن نفسه في كيان سياسي مستقل، وهو يشير إلى كيان بشري يشعر افراده بوحدة الانتماء لاشتراكهم الجماعي في امتلاك خاصية أو خصائص نوعية لا تشترك معهم فيها الجماعات الأخرى مثل اللغة أو الثقافة أو الخبرة التاريخية أو لون البشرة والملامح الجسمانية، والأرض والحياة الاقتصادية.

لقد أقترب نجيب عازوري السوري المسيحي الكاثوليكي في كتابه الذي الفه بباريس بعنوان يقظة الأمة العربية عام ١٩٠٥ من المعنى الحديث للفظ الأمة العربية حيث ذكر أن هناك أمة عربية واحدة تضم مسيحيين ومسلمين على السواء، والمشاكل الدينية ما هي إلا مشاكل سياسية إصطناعية، لقوى خارجية مصلحة فيها، وان المسيحيين لا يقلون عروبة عن المسلمين. أي أن عازوري فصل بين القوى الدينية والقوى المدنية وقال ان هذا الفصل في مصلحة الإسلام ذاته وفي مصلحة الأمة العربية. وفي هذا يكون قد خطا خطوة أوسع مما ذهب اليه الكواكبي، بل تفوق عليه من زاوية أخرى عندما قال بضرورة قيام «امبراطورية» عربية وليس خلافة عربية «لها حدودها الطبيعية من الفرات إلى قناة السويس ومن البحر الأبيض إلى المحيط الهندي».

ولكن يؤخذ عليه أنه كان يسعى إلى مساعدة أجنبية قوية هي فرنسا كما أنه لم يدخل مصر وشمال افريقيا في حدود الأمبراطورية العربية التي أشار اليها.

إن قوة العامل الإسلامي التقليدي من الناحية الفكرية في حالة الكواكبي، ومن الناحية السياسية في حال المؤتمر العربي الأول رغم السمة العلمانية التي انعكست في محتواه الفكري، جعلت المطالب العربية تجاه الدولة الوحدوية إما لتحقيق أهداف سياسية محدودة ومباشرة مثل دعوة الكواكبي إلى خلافة عربية لغرض التخلص من الاستبداد التركي أو نظام من اللامركزية كما قال اعضاء المؤتمر العربي في ظل حكم السلطنة.

والجمعيات السياسية السرية والعلنية التي ظهرت مع أوائل القرن العشرين وتبنت قضية العروبة طالبت كلها بمزيد من الاستقلال للعرب، ولم يطالب أيٌ منها مطالبة محددة

وصريحة بالاستقلال التام، وكان المحور العام لمخططها السياسي هذا النوع أو ذاك من اللامركزية شبه الاستقلالية، أما المحور العام لمخططها القومي فكان الاعتراف بأمة عربية واحدة ذات كيان قومي مستقل عن الإسلام، ولكنه ليس منفصلاً عنه سياسياً تمام الانفصال.

لم يكن الفكر القومي قد وصل بعد إلى التأصيل لايديولوجياالقومية العربية وإلى البداية من أن العرب بذاتهم يشكلون أمة لها مطالبها وطموحاتها النابعة من تناقضاتها الموضوعية، سواء كانت لها جذور إسلامية أو غيره. ومن الصحيح أن أفكار الكواكبي وعازوري وزعماء المؤتمر العربي تطرقت لموضوع القومية على أسس سياسية وفكرية جديدة وقوية ووضعت اللبنات الأولى للفكرة القومية، إلا أن ذلك لا ينفي أن جانباً كبيراً من الاهتمام بالفكرة القومية دار ضمن إطار العاطفة والرومانسية وبعث المجد العربي لاشاعة روح الاعتقاد عند الجمهور العربي لقوميته، وليس هذا انقاصاً من قيمة هذا العمل القومي وإنما هو تقدير أقرب إلى الموضوعية لما أسهم به.

ثانياً :الدولة الوحدوية

الحقيقة أن كل الجهود الوحدوية في تلك الفترة باءت بالفشل سواء ما تمثل في الدعوة الى اللامركزية أو في الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦.

لم تستمع حكومة رجال الاتحاد والترقي في تركيا الى مطالب اعضاء المؤتمر العربي الأول فلم يتحقق أي نوع من الاستقلالية للولايات العربية، واستطاعت أن تستوعب بعض الشخصيات التي تزعمت المؤتمر. لقد ارسلت تركيا إلى المؤتمر من قبلها من تظاهروا أمام اعضاء المؤتمر بموافقة حكومة الباب العالي مبدئياً على مطالب المؤتمرين، وأخذ مندوبو الحكومة يقاضون أعضاء لجنة المؤتمر ويقدمون لهم كافة الاغراءات حتى وافق الأعضاء على أن يذهب ثلاثة من رجالهم لمفاوضة الحكومة في اسطنبول. وما أن وصل الأعضاء إلى اسطنبول حتى تبخرت وعود تركيا للعرب شيئاً فشيئاً واستحالت نهائياً إلى تقرير تدريس اللغة العربية بالمدارس الابتدائية،وتعيين عدد من العرب من بينهم الزهراوي رئيس المؤتمر أعضاء في مجلس الأعيان. وأما الاستقلال الإداري والمساواة مع الأتراك فقد أصبح في طي النسيان، وحتى الأعضاء الذين فرحوا بالعمل داخل البرلمان العثماني سرعان ما استشعروا عدم المساواة بينهم وبين زملائهم الآخرين وكان عددهم محدوداً عموماً.

إن المؤتمر لم يتحول إلى منظمة سياسية، ولم تكن الحدود التي فرضها المؤتمرون على أنفسهم بشأن التعامل مع الأتراك كافية لجعل المؤتمر فعالاً. وعلى ضوء سوء معاملة رجال

الاتحاد والترقي للشعوب العربية والاحباط الذي مني به أعضاء المؤتمر العربي، واتضاح نية الحكم الجديد إلى الاستبداد بالولايات العربية ترقب العرب فرصة الانتقام من تركيا، وأخذ بعض زعمائهم في التأهب لأية فرصة.

وكانت انجلترا على علم بما يضمره العرب عامة والشريف حسين أمير مكة خاصة من العداء لتركيا والرغبة في التحرر من الحكم العثماني. وكان الشريف حسين قد أقام في تركيا خمسة عشر عاماً في عهد السلطان عبد الحميد فاكتسب دراية بأساليب السياسة التركية، وقد اعاده رجال الاتحاد والترقي بعد ثورتهم عام ١٩٠٨ الى منصبه في الحجاز وكانوا يعرفون عنه طموحه الزائد. وقد زادت مخاوف الشريف حسين بعد اشتداد رجال الاتحاد والترقي في تحريك الشعوب العربية الخاضعة لهم واعتقد انهم لن يتركوه طويلاً في منصبه.

ولما دخلت تركيا الحرب أرادت انجلترا ان تستثمر الثورة العربية الكامنة ضد الاتراك فاتصلت سراً بالشريف حسين ودارت اتصالات عرفت بمحادثات الحسين- ماكماهون اتفق فيها على قيام العرب بالثورة ضد الأتراك، وقام الشريف حسين بدوره بالاتصال بزعماء العرب في سوريا ولبنان ليتعرف على موقفهم، وكان معظمهم من الضباط في الجيش التركي. فذهب ابنه فيصل إلى دمشق وعاد بما عرف بقرارات دمشق وضمن فحواها أن تعترف بريطانيا باستقلال الأقطار العربية بالحدود الآتية: شمالاً الى مرسين وأضنة على البحر الأبيض المتوسط، وجنوباً الى المحيط الهندي ما عدا عدن التي تبقى تحت الحكم البريطاني، وشرقاً الى الخليج العربي وحدود إيران وغرباً إلى البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط.

وفي حزيران/ يونيو ١٩١٦ انتهز فيصل واخوه فرصة احتشاد بضعة آلاف من المجندين العرب قرب المدينة وأعلنوا الثورة ضد تركيا، وكان ذلك عـاملاً هاماً في نصرة الحلفاء في الحرب العالمية الأولى وتعرضت تركيا لخسارة سياسية فادحة بسببه، وانتظر العرب تحقق وعود بريطانيا، وخيل إليهم أنه بعد جلاء الأتراك الذين حكموهم أربعة قرون من الزمان سيحصلون على حريتهم السياسية ولكن ما كاد العرب يضعون اللبنة الأولى في صرح استقلالهم بالمناداة بفيصل ابن الشريف حسين ملكاً على سوريا حتى اكتشفوا أن هناك اتفاقات سرية سياسية بين انجلترا وفرنسا على تقسيم المشرق العربي بينهما وهو ما عبرت عنه الاتفاقية المعروفة باتفاقية سايكس- بيكو الموقعة في أيار/مايو ١٩١٦. وبعد ذلك التاريخ مني الوطن العربي بنكبة التقسيم وتفرقت الأحلام الوحدوية وكانت بداية ترسيخ الاقليمية العقبة الرئيسية للوحدة.

لقد فشلت الثورة العربية لأسباب كثيرة منها أن عقلية الحسين كانت تقليدية ودينية لا تستطيع أن تستوعب فكرة العروبة بالمعنى الذي كان يتحدث عنه رجال الحركة العربية، كما لم تحصل الحركة إلا على بعض التأييد في سورية والعراق وفلسطين ولبنان بينما قاومها كثير من رجال الدين والمثقفين وبعض القبائل بتهمة خروجها على الدولة الشرعية والعمل لمصلحة دولة أجنبية، بالاضافة إلى أنها حصرت مطالبها باستقلال الجزء الأسيوي من الوطن العربي دون الجزء الأفريقي.

الفصل الثاني

المرحلة الثانية: ما بين الحربين

تمهيد تاريخي

دخلت الحركة العربية في الفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى وفي بداية العشرينات مرحلة جديدة من الناحية السياسية والإجتماعية، فقد انتهت الحرب بخيبة أمل كبيرة عند القوميين العرب فلم تتحقق الأماني القومية التي طالبوا بها في أعقاب المؤتمر العربي وفي الثورة العربية بل انقسم الوطن العربي إلى دويلات تحت حكم أجنبي إما فرنسي أو أنجليزي. تواكب ذلك مع انهيار الرابطة العربية بالسلطنة العثمانية وافتقدت الولايات العربية القوة السياسية التي كان يمكن أن تقاوم بها الظروف الاستعمارية الجديدة، وبسقوط الخلافة في عام ١٩٢٤ تعمقت نزعات الانفصال عن الإطار الفكري الإسلامي الذي كان يربط العرب بدائرة أوسع هي الإسلام.

لقد أصبح شكل بلاد الشام بعد انتهاء الحرب: **إحتلال فرنسي للبنان وسوريا واحتلال فرنسي للبنان والأردن وفلسطين ثم حماية انجليزية من بعد على كل من شرق الأردن والعراق وفلسطين.** كما ظهر آنذاك كيان لبنان بصورته التي نراها في الوقت الحالي مقسمًا الى مقاطعات وأنشئت أربع دول في سوريا (دولة دمشق، دولة حلب، دولة جبل العلويين، دولة جبل الدروز) وانقسمت امارة شرق الأردن إلى ثلاث دويلات هي دولة عجلون ودولة السلط وعمان ودولة الكرك.

لقد انفرط عقد الحركة بعد نهاية الحرب مباشرة وتشتت في طرق مختلفة ليس على مستوى الكيان أو الدول وحسب، وإنما على مستوى الحركات والتنظيمات السياسية ذاتها، فلقد انتهت كل المنظمات والأحزاب التي نشأت خلال السنوات ١٩٠٨ـ١٩١٤ ولم يخرج

على هذا حتى الحزبان البارزان «العهد و«العربية الفتاة» اللذان كانا وراء الدعوة الاستقلالية للعرب عن الأتراك، انقسم حزب العهد بعد سقوط الحكم الفيصلي في سوريا إلى تسمية «عهد» سوري و«عهد» عراقي بسبب نزاعات شخصية على الزعامة واهتمامات محلية نتجت عن اختلاف الفوارق في كل من سوريا والعراق. وحزب «العربية الفتاة» أصبح يسمى حزب الاستقلال خلال الحكم الفيصلي في سوريا ثم تبعثر بعد ذلك.

وحتى الثورات التي شهدها الشام وبقية الوطن العربي بعد الحرب مثل الثورة العراقية ١٩١٩-١٩٢٠، والثورة السورية ١٩٢٥-١٩٢٧، والثورة المصرية ١٩١٩، والثورة المراكشية ١٩٢٥ كانت رغم حدتها لا تتسم بالتنسيق مع بعضها البعض وكانت لمطالب محدودة اقليمية.

كما أن الجهود السياسية التي بذلها بعض زعماء العرب لإعادة الثقة واستمرار تيار الحركة العربية اتسمت بالعمل «القطري»، وانكفأت على مشاكلها الداخلية، ومثلت تراجعاً عن زخم الحركة العربية واتجاهها الشامل الذي ظهر قبل الحرب. فلقد اجتمع بعض رجال الحركة العربية في النادي العربي بدمشق في ٦، ٧ آذار/مارس ١٩٢٠ واتخذوا مجموعة قرارات منها استقلال سوريا الطبيعية استقلالاً تاماً، أن تكون الحكومة مدنية نيابية لا مركزية تضمن حقوق الأقليات، وأن تراعى أماني اللبنانيين الوطنية في ادارة شؤون لبنان ضمن حدوده المعروفة قبل الحرب العالمية الأولى على ان يكون بمعزل عن كل نفوذ اجنبي، ثم المطالبة باستقلال العراق على أن يكون بين القطرين الشقيقين اتحاد سياسي واقتصادي، وأن ينادى بالأمير فيصل بن الحسين ملكاً على سوريا، وشجب محاولات الصهيونية لإقامة وطن قومي في فلسطين.

هكذا كانت قرارات المؤتمر تعبر في مجملها عن روح التراجع العربي، وخاصة عن قيام دولة عربية متحررة تشمل المشرق العربي كله. فرضيت من الغنيمة بقطر في سوريا ولبنان وفلسطين متحدة مع العراق عند استقلاله. وسريعاً ما تدخلت بريطانيا وجعلت حتى من هذه الأماني المحدودة سراباً باحتلال فلسطين والعراق وباحتلال فرنسا للبنان ثم سوريا وسقط فيصل ثم سقط الشريف حسين وتبعثر رجال الحركة العربية.

ولكن حالة اليأس عند رجال الحركة العربية بدأت تزول مع بدايات الثلاثينات حتى قويت مرة أخرى في الأربعينات، وذلك بفعل عدد من التحولات الإجتماعية والظروف السياسية لكل قطر عربي.

عندما وقع الإحتلال في أوائل القرن الحالي للشام كانت قيادة الحركة العربية في يد

البرجوازية التجارية وأشباه الإقطاع والعائلات الكبيرة العشـائريـة ورضخت هذه القيادات ـبل وتعاونت مع الإحتلال وزاد نفوذها، إلا أنها في نفس الوقت كانت تسعى إلى التخلص من هذا الإحتلال، واستغلت الانفجارات الشعبية وتحالفت مع أبناء البرجوازية الوسطى والدنيا والصغيرة للعمل الوطني. كما نتج عن تحول الاقتصاديات العربية من إقتصاديات معيشية إلى اقتصاديات سوق حدوث تطور هام في وضع البرجوازية التجارية حيث أخذت تميل إلى المشاركة في الأعمال المصرفية وإنشاء الشركات الوطنية وإلى المبادرة بإنشاء الصناعات الاستهلاكية وقد أدى ذلك بالطبع إلى الصدام بينها وبين الأستعمار ورغم أنه انتهى بانهيار قدرة هذه القيادات إلا أن دورها كان هاماً في الحفاظ على استمرارية الحركة العربية.

وتوافقت بدايات الثلاثينات أيضاً مع إعادة القوة للعلاقة بين مصر والعرب حيث أخذ تيار العروبة فيها يزداد ويلتقي في أهدافه مع أهداف القومية في المشرق.

لقد بدأت القضية الفلسطينية تجمع العرب مرة أخرى، كما سعت الأقطار العربية إلى الحصول على قدر نسبي من الاستقلال السياسي. ولم تكن مصر بعيدة عن هذه العوامل التي دفعتها إلى الالتقاء مع الأفكار العربية في المشرق، يضاف إلى ذلك أنه بدأت تتكون فيها طبقة برجوازية ذات أحلام في تنمية رأس المال المحلي وإيجاد الأسواق له في مواجهة رأس المال الخارجي، وكان إنشاء بنك مصر على يد طلعت حرب مؤشراً واضحاً على رغبة هذه البرجوازية في الاستفادة من السوق العربية. وكان طلعت حرب قد أشار بنفسه إلى نوع من الوحدة الاقتصادية أو التعاون الاقتصادي بين مصر والأقطار العربية في عدد مجلة **الهلال**، نيسـان / أبريل ١٩٣٩.

في ظل هذا المناخ عادت القوة مرة أخرى للحركة العربية واستعادت حيويتها وظهرت مؤتمرات وتنظيمات سياسية غير رسمية كثيرة وتعددت المنتديات والجمعيات الأدبية، بل تكونت في مصر ذاتها جمعيات باسم الوحدة العربية والرابطة العربية. . الخ.

وفي عام ١٩٣١ إجتمع بالقدس عدد من أعضاء جمعية «العربية الفتاة» السابقين ورجال العهد الفيصلي في سوريا، وتوصلوا إلى بيان جاء فيه رفض التجزئة تماماً والتأكيد على أن الأقطار العربية وحدة تامة، وتوجيه الجهود في كل قطر إلى وجهة واحدة هي استقلالها التام كاملة موحدة ومقاومة كل فكرة ترمي إلى الاقتصار على العمل للسياسات المحلية والاقليمية ورفض كافة أشكال الاستعمار، ودعوا إلى عقد مؤتمر عربي عام في إحدى العواصم العربية للبحث في الوسائل المؤدية لنشر هذا البيان. ولكن لأسباب كثيرة تعطل

انعقاده، منها وفاة فيصل ملك العراق الذي تحمس للفكرة ودعاهم للإجتماع في بغداد، وأيضاً بسبب تحذير بريطانيا المسبق له من هذا المؤتمر.

وفي ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٣٣ انعقد في قرنايل بلبنان مؤتمر ضم بعض رجال الحركة العربية في سوريا ولبنان وفلسطين والعراق. وقد صدر بيان عن المؤتمر حدد أهداف «عصبة العمل القومي»، التي انبثقت عنه وكان لها شأن كبير فيما بعد في إعادة بعث فكرة القومية العربية. وجاء في البيان ان الأقطار العربية بكليتها وطن عربي واحد، وما أحدثه الاستعمار من تجزئة طارئة لا تقره الأمة العربية ولا ترضى به. . . العرب في ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم أمة واحدة والعروبة أخوّة يتساوى فيها العرب قاطبة في الحقوق والواجبات، والقومية العربية فوق كل شيء وقبل كل شيء، وكل ما يتعارض معها من عصبية طائفية أو قبلية أو أسرية مقاوم ومنبوذ. . . الحقيقة العربية هي إنشاء الدولة العربية لتحقيق الإرادة العربية العامة. . . الحركة العربية هي حركة بعث وتحرير وإنشاء. وأصبح للعصبة فروعاً في سوريا ولبنان والعراق وظلت تعمل حتى عام ١٩٣٩ عندما فقدت بعض قياداتها أو انضمت فروعها إلى أحزاب أخرى.

إلا أن كل جهود بعث الحركة على مستوى السياسة كانت محدودة الهدف وانتهى معظمها قبل أن يبدأ كما كانت فردية وقطرية، إما بسبب ظروف الإحتلال الصعبة والمريرة وترسخ التجزئة، وإما لعجز القيادات البرجوازية الكبيرة وشبه الإقطاعية عن الصمود للتحديات التي واجهت الحركة، وإما لأن هذه القيادات ظلت رغم انهيارها سياسياً أمام الإحتلال مسيطرة عملياً من الناحية الإجتماعية حتى أوائل الخمسينات في معظم أقطار الوطن العربي. ونظراً لحرص السياسات الاستعمارية على بقاء الأقطار المستعمرة أقطاراً زراعية ومصدرة للمواد الخام وعجز البرجوازية التجارية التي تحالفت مع الاقطاع عن التحول الى برجوازية صناعية، تأخر نمو الطبقة العاملة. تلك الطبقة التي ظلت حتى الخمسينات أقلية في المجتمع العربي. وقد أدى كل هذا إلى تعميق المنطق القطري شيئاً فشيئاً وأبعد الحركة العربية عن محتواها الإجتماعي الذي يحقق آمال الجماهير العربية. وترك الباب مفتوحاً للحكومات العربية التي كانت معظم قياداتها إما متحالفة أو خائفة إزاء الاستعمار وعوامل التجزئة أن تتولى مهمة قيادة الحركة العربية وفقاً لمصالحها.

في ظروف الاحباط والإحتلال والتجزئة السابق الإشارة إليها ظهر رد فعل المفكرين العرب متركزاً حول التشديد على دعوة القومية العربية، فانكفأوا على بيان الأسس الإيديولوجية لها، واجتهدوا في توضيح أسسها الموضوعية، ولم تخل كتاباتهم من روح الرومانسية والعاطفة القومية.

ساطع الحصري (١٨٨٢-١٩٦٩) يعد أحد رواد الفكر القومي وكتاباته هي المصدر الأول لتحليل الفكر القومي في المرحلة موضع البحث «فترة ما بين الحربين».

في صنعاء كان مولده من أبوين سوريين، وفي صنعاء والقسطنطينية وطرابلس الغرب واسطنبول وانقره واضنه وتويبينا قضى فترة الطفولة متنقلاً مع أبيه القاضي الذي عمل بمحاكم الاستئناف العثمانية. وقد تعلم الحصري اللغة التركية والفرنسية وأكمل دراسته في العلوم الإدارية والسياسية ثم درس العلوم الطبيعية.

بدأ حياته العملية في السلطنة العثمانية كقائمقام في مقدونيا، وفي مقدونيا كان مصطفى كمال اتاتورك ومجموعته الثائرة على نظام السلطان عبد الحميد قد افلح في الاتصال بالجمعية السرية في سالونيك التي اخذت اسم الاتحاد والترقي. وشرعت هذه الحركة في الاتصال بالعناصر المناهضة للاستبداد الحميدي وكان من بين الذين تم الاتصال بهم القائمقام ساطع الحصري الذي تعاطف مع الحركة رغبة في تحقيق الإصلاح والحياة الديموقراطية وخاصة إصلاح المناهج التربوية والتعليمية المتخلفة والفاسدة التي سيطرت على برامج معاهد التعليم في الولايات العثمانية. وفي السنوات ١٩٠٥-١٩٠٨ اشترك الحصري في العمل الثوري لحركة الاتحاد والترقي حيث أسهم في تأليب الجماهير على الحكم الاستبدادي.

وبعد وصول رجال الحركة الى الحكم عمل الحصري بمجال التربية والتعليم وعندما ترك القسطنطينية إلى سوريا ليعمل بها أيضاً في وزارة المعارف ركز جهده على الإصلاح التربوي والتعليمي.

وفي الفترة التي قضاها بالقسطنطينية ونظراً لمتابعته لنشاط حركة الاتحاد والترقي قبل الوصول إلى الحكم بدأت الفكرة القومية تختمر في ذهنه وتراجعت إهتماماته بالعلوم الطبيعية التي انشغل بها في شبابه وحلت محلها الفكرة القومية فكرة وحدة الأقطار والدويلات العربية واعتقد أنها هي المفتاح الأساسي لانفلات العرب من حصار التبعية والركود الحضاري واليأس وأثرت في أحلامه أحداث الثورة العربية عام ١٩١٦ حيث وجد فيها أولى بوادر الوحدة العربية.

ووجد الحصري الفرصة لتحقيـق آماله الفكرية في الحركة التي قام بها الملك فيصل بعد انتهاء الحرب الأولى بقيام دولة عربية في سوريا في آذار/مارس ١٩٢٠. ورغم أن تلك الدولة لم تصمد أمام الهجوم العسكري الفرنسي سوى خمسة شهور لينتهي وجودها في ٢٥ تموز /يوليو ١٩٢٠ وهو اليوم المعروف بإسم يوم ميسلون، فقد كان لقيامها أثر كبير في

نفس الحصري ليس فقط لأنها كانت تعبيراً عن آماله وإنما لأنه اشترك فيها فعلياً بطريق غير مباشر حيث كان وزيراً للمعارف في القطر السوري بعد إعلان الإستقلال على يد فيصل. كما نشأت علاقة طيبة بين الرجلين وبدا وكأن الحصري المفكر والمنظر لطموحات فيصل السياسية. لقد فوضه فيصل أن يتفاوض مع الجنرال جورو عقب تقدم جيوشه نحو سفوح ميسلون، كما رافق الحصري فيصل في رحلته إلى أوروبا بعد يوم ميسلون.

وبينما كان الملك فيصل يتنقل بين الحجاز وإيطاليا وانجلترا متفاوضاً مع الانجليز حول الأوضاع السورية والعراقية في ظل الاحتلال الفرنسي والانجليزي امضى الحصري قرابة العام في مصر حيث اطلع على مناهج التعليم في مصر وحاول أن يقدم عدداً من الاقتراحات للمسؤولين عن التعليم في مصر. وعاد إلى العراق ليعمل كمستشار لشؤون المعارف بعد أن توج الملك فيصل ملكاً على العراق. ومن خلال هذا المنصب ثم المناصب الأخرى- نائب وزير المعارف، استاذ بدار المعلمين العليا، مراقب التعليم العام، مدير الحقوق- قام الحصري بتنفيذ العديد من المشروعات التعليمية والتربوية التي كان لها الفضل في قيام نهضة علمية وتعليمية وثقافية بالعراق.

وبعد وفاة الملك فيصل عام ١٩٣٣ واستلام الأمير عبد الاله الوصاية على العرش (الأمير فيصل الثاني)، كانت فرصة التخلص من ساطع الحصري قد أصبحت سانحة أمام الانجليز خاصة وأن عبد الاله كان متعاوناً معهم. وهكذا بعد فشل انقلاب رشيد عالي الكيلاني، واستناداً إلى قانون قديم ينص على عدم السماح بمنح الجنسية لكل من سكنت أسرته العراق بعد ١٩١٤، أمر عبد الاله سلطاته بسحب جواز السفر من الحصري، وبعدها بايام طلب منه مغادرة العراق.

وترجع جذور الفكرة العربية عند الحصري إلى ثقافته الغربية وتأثره ببعض المفكرين الألمان مثل هيغل وفيخته. وقد ربط هؤلاء القومية باللغة والتاريخ والتعليم القومي وعوامل التضامن المعنوي، كما أن فيخته كان يخاطب الشباب من الألمان ويحاول شحنهم بأفكار مثالية لتقوية الانتماء القومي لديهم. والحصري الذي كان معلماً تربوياً يحاضر الطلاب شعر أنه قريب الى فيخته من هذه الزاوية.

ومن المظاهر الأخرى على تأثر الحصري بالأفكار الألمانية عن الوحدة أن منهجه كان ثقافياً رومانسياً فأيديولوجيته عن القومية العربية وضعت في المقام الأول تقوية الأحاسيس للاقتناع بالوحدة، كما أنه أكد على أن القومية العربية كامنة في تاريخ العرب وهي أمر طبيعي وليس مصطنعاً حتى ولو لم يعبر عنه بشكل واضح وصريح. لقد عرف الأمة بأنها مجموعة من البشر مرتبطة وبشكل واعٍ ومتكامل ببعضها البعض بروابط متبادلة من اللغة

والتاريخ والوطن باعتباره الأرض التي تسكنها هذه الجماعة. واللغة عنده، ليست فقط تلك الألفاظ المنطوقة، وإنما هي أداة الفكر التي تورث أبناءها مفاهيم واحدة، بعبارة أخرى يقصد باللغة الحياة الثقافية بمعناها الواسع. أما التاريخ فهو الذكريات المشتركة، وأهميته تنبع من كونه يمكن الجماعة من اكتشاف الشخصية الفريدة للأمة التي ينتمون إليها، انه يوفر الادراك الذي يولد المبادىء القومية.

ويطرح مشروع الحصري عن القومية فكرة أخرى إلى جانب اللغة والتاريخ، انه يرى أن الدولة الواحدة التي تعبر عن الأمة أمر ضروري للغاية لتحقق الفكرة القومية، فالرابطة العضوية بين الأمة والدولة تفرض إنشاء دولة واحدة تطابق حدودها حدود انتشار اللغة العربية. وغلف دعوته بتصور انساني لقيام الوحدة ونشر القومية العربية، فلقد رأى العالم ككل يتشكل من مجموعة ألوان زاهية هي الأمم والمجتمعات المختلفة تشارك جميعها في خلق حضارة انسانية، والأمة العربية ليست أمة متميزة على غيرها وإنما هي أحد الألوان الموجودة في العالم إذا ما افسح لها المجال للمشاركة في حضارة العالم.

ولقد ظل الحصري أميناً على فكره ودعوته، وحاول بجهوده المختلفة أن ينشرها في الوطن العربي عن طريق العمل الثقافي والتعليمي، وقد ملأ المكتبة العربية بمؤلفات كثيرة تتناول الفكرة القومية.

وقد ظهر إلى جانب الحصري عدد آخر من المفكرين العرب حملوا لواء الدعوة للقومية العربية مثل أمين الريحاني، وعلي ناصر الدين، وعبد الرحمن الشهبندر، وادموند رباط، ومحمد كرد علي، وسامي شوكت، ومحمد عزه دروزه. وسيكون المصدر الثاني من عينة البحث عن الكتابات القومية في الفترة ما بين الحربين هو أبرز كتابات محمد عزه دروزه: «الوحدة العربية».

مضمون الفكر القومي

مصادر التحليل

١ـ ساطع الحصري: ما هي القومية. (بيروت ١٩٥٩).
٢ـ ساطع الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية. (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤)
٣ـ ساطع الحصري: دفاع عن العروبة (بيروت، ١٩٥٧).
٤ـ ساطع الحصري: رسالة في الاتحاد (بيروت، د.ت).
٥ـ ساطع الحصري: العروبة أولاً (بيروت ١٩٥٥).
٦ـ ساطع الحصري: العروبة بين دعاتها ومعارضيها (بغداد، ١٩٥٤).

٧- ساطع الحصري: آراء وأحاديث في القومية العربية (بيروت، ١٩٥٩).
٨- محمد عزه دروزه: الوحدة العربية (القاهرة، د.ت).

نتائج التحليل كمياً (التحليل الاحصائي)

يمكن بلورة الاتجاهات العامة التي كشف عنها التحليل للعينة موضع البحث في النقاط التالية:

١- الفكرة القومية ليس لها أساس ديني (رفض بنسبة ٢٨٪- من واقع ظهور ٣٠٪) المنطلق الديني توافق مع النزعة العلمانية التي صاحبت الفكر القومي بعد الحرب العالمية الأولى والمقصود بالعلمانية هنا فصل الاعتبارات الدينية عن الدنيوية. ورغم وجود نسبة رفض للعلمانية ٩٪ فإنها تنصرف إلى العلمانية بالمعنى الماركسي، الذي يجعل الأسس المادية هي المنطلق الأول لأي تفكير بشري. وإذا كانت الاعتبارات العرقية، وهنا بمعنى الجنس أو الدم، قد ظهرت بنسبة مرتفعة ٥٣٪ تأييد و٨٪ معارضة فالحقيقة أنها تركزت في كتابات عزه دروزه ولم تظهر في كتابات الحصري. ويلاحظ أن ماهية الوحدة كانت بالرفض لوحدة اسلامية ٥٠٪، والتأييد لإسلامية عربية ٥٠٪.

٢- التركيز الشديد على عامل المبررات وبالذات التاريخية لتدعيم الدعوة للفكرة القومية (٩١٪)، ويتسع مفهوم المبـررات التاريخية ليشمل العوامل المشتركة التي ترتبط بالتراث العربي من لغة وآلام مشتركة وعلاقات للوحدة قديمة، ويدل ذلك على أن العودة إلى التاريخ كان سنداً رئيسياً لاصحاب الكتابات موضع البحث لتدعيم آرائهم نحو القومية العربية.

٣- رغم أن الانتقاد للفكرة القومية ظهر على أنها خيالية أو مثالية (١٠٠٪) فإن ذلك كان موضع تأييد ٩١٪ بسبب سيطرة العامل الإيديولوجي على ذهن الحصري ودروزه، فقد كانا صاحبي دعوة تتعرض آنذاك لعوامل الانتكاس السياسية، ولتحديات من أنصار النزعات الاقليمية في سوريا ومصر.

٤- أفضل شكل للوحدة هو الصورة الاندماجية أو نموذج الدولة العربية الواحدة (٤٠٪) يليه أهمية الشكل «الفيدرالي» (٣٢٪)، وأما الشكل التعاهدي فمرفوض (١٦٪). ويتسق ذلك مع دعوة كل من الحصري ودروزه إلى تحقيق القومية العربية في أفضل وانقى صورها.

٥- وردت الزعامة الفردية كقوة إجتماعية تحقق الوحدة في كتاب محمد عزه دروزه

(الوحدة العربية) ٥٠٪ تأييد، وقد رفض الحصري هذه الدعوة وحبذ فكرة الجماهير ٢٥٪، كما أشار دروزه إلى ضرورة توفر القوة العسكرية إلى جانب الزعامة الفردية (٦٧٪ تأييد).

٦ـ ظهر في التحليل أن الوحدة يمكن أن تمر بمراحل متدرجة ٥٠٪ أو وظيفية ٥٠٪ وليس هذا موقفاً أساسياً في الكتابات محل الدراسة للحصري ودروزه، وإنما ورد (كظهور) في عرض الاتجاهات الرافضة التي تحدث عنها الحصري. وكانت وجهة نظر الرافضين أن هذه التصورات تقرب الوحدة وليست هدفاً في ذاتها. وصفة الرفض هنا تعود لتصور القوميين أمثال الحصري لمن كان يقدم وجهة نظر متحفظة أو مخالفة لما كان يطرحه حيث لم يكن مقتنعاً إلا بالموقف الأيديولوجي الحاد (دولة عربية واحد).

٧ـ الاقليمية والاستعمار هما أشد العقبات التي تواجه الوحدة، فتناقضات المصالح، والتي أشارت إليها الكتابات موضع التحليل بأنها تعكس النوايا الاقليمية، حظيت بنسبة ٣٧٪ تأييد، والعقبات الخارجية التي تمثلت في الاستعمار كانت بنسبة ٢٩٪ تأييد وعبرت كتابات دروزه عن نوع محدد من العقبات أسماه بالعقبات الذاتية (١٤٪) وعرفها بقصور الوعي القومي لدى الجماهير العربية أحياناً وعدم المشاركة الإيجابية فيما أتيح لها من تجارب وحدوية. على أن يلاحظ انه برغم الاتفاق على وجود مثل هذه العقبات فقد ساد اتفاق مغاير على أنها لن تعرقل بالفعل طريق الوحدة.

٨ـ كل التجارب الوحدوية تبشر بمستقبل أفضل للوحدة لأنها تمهد لها ٧٩٪، ورغم أنها تجارب دون المستوى المطلوب أو المنشود فإنها تركت نتائج إيجابية في العمل الوحدوي.

٩ـ الرافضون للوحدة في نظر أصحاب هذه الكتابات ينطلقون في دعوتهم الرافضة اما من أبعاد دينية ١٤٪، حين يعتقدون أن القومية ضد الدين الإسلامي، أو من أسس عرقية (١٣٪ ظهور، ٥٪ تأييد) استناداً إلى أن العرب أجناس مختلفة كل يحق له أن تكون له هويته المستقلة، ولكن الجانب الأكبر من الرافضين ينطلقون من أسس قطرية ٧٣٪ ظهور، وهي الأسس التي رفضتها هذه الكتابات بنسبة ٤٦٪.

١٠ـ المضمون الاجتماعي يكاد يكون مختفياً في عينة البحث ولم يكن هناك أدنى اهتمام به ويمكن تفسير ذلك استناداً إلى الطبيعة الطبقية للقوى التي رفعت لواء القومية بعد الحرب العالمية الأولى وهي أيضاً من أبناء البرجوازية وكبار الأعيان كما سبق التوضيح ولم يكن من أهدافها أن تطرح مسألة الإستغلال المادي للشعب، وأيضاً ربما يكون أصحاب

الفكر القومي قد اعتقدوا أن قضية كهذه يمكن أن تنتظر كثيراً لحين تحقق الاستقلال ودرء الأخطار عن تيار الدعوة القومية ذاته.

١١ـ لم ترد اشارة إلى الفوائد الخاصة للوحدة، ولا لموقف الفكر القومي من الغرب ولا من الديمقراطية أيضاً.

١٢ـ إستناداً إلى أهمية تحديد الوزن النسبي لكل فئة مقارنة بالفئات كلها مما يساعد على وضع قائمة تنازلية من اهتمامات أصحاب الكتابات القومية يمكن القول أن ترتيبها كالآتي.

١ـ .مبررات الفكرة القومية	٢٦,٨
٢ ـ العقبات والتحفظات	٢٠,٢
٣ ـ أسس اتجاه الرفض	١٧,٤
٤ـ نشأة الفكرة القومية	١٤,١
٥ـ الفوائد العامة للوحدة	٦,٢
٦ـ تصور أشكال الوحدة	٥,٥
٧ ـ تقييم محاولات الوحدة السابقة	٣.١
٨ ـ الانتقادات الموجهة للفكرة القومية	٢.٤
٩ ـ الموقف من الامبريالية والاستعمار	١.٨
١٠ـ القوى التي تحقق الوحدة	٠,٩
١١ـ أساليب تحقيق الوحدة	٠,٧
١٢ـ ماهية الوحدة	٠.٤
١٢ـ مراحل الوحدة	٠,٤
١٤ـ الموقف من الأقليات	٠,٢

ويوضح الجدول التالي النسبة المئوية لتكرارات كل فئة، ووزن الفئة مقارنة بالفئات الأخرى.

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
نشأة الفكرة القومية							
دينية	١٩	٣٠	١	٢	١٨	٢٨	
عرقية	٣٩	٦١	٣٤	٥٣	٥	٨	
علمانية	٦	٩	-	-	٦	٩	
المجموع	٦٤	١٠٠	٣٥	٥٥	٢٩	٤٥	١٤,١
مبررات الفكرة القومية							
مبررات تاريخية	١١١	٩١	١١١	٩١	-	-	
تحديات خارجية	٦	٥	٦	٥	-	-	
تحديات داخلية	٥	٤	٥	٤	-	-	
المجموع	١٢٢	١٠٠	١٢٢	١٠٠	-	-	٢٦,٨
الانتقادات الموجهة للفكرة القومية							
عاطفة	-	-	-	-	-	-	
مثالية	١١	١٠٠	١٠	٩١	١	٩	
عنصرية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	١١	١٠٠	١٠	٩١	١٠	٩	٢,٤
ماهية الوحدة							
اسلامية	١	٥٠	-	-	١	٥٠	
اسلامية عربية	١	٥٠	١	٥٠	-	-	
عربية تقليدية	-	-	-	-	-	-	
عربية علمانية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٢	١٠٠	١	٥٠	١	٥٠	٠,٤
تصور أشكال الوحدة							
اندماجية	١٠	٤٠	١٠	٤٠	-	-	
فيدرالية	٨	٣٢	٨	٣٢	-	-	
كونفدرالية	٣	١٢	٣	١٢	-	-	
تعاهدية	٤	١٦	-	-	٤	١٦	
المجموع	٢٥	١٠٠	٢١	٨٤	٤	١٦	٥,٥

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
القوى التي تحقق الوحدة							
زعامة فردية	٣	٧٥	٢	٥٠	١	٢٥	
نخبة	-	-	-	-	-	-	
طبقة وسطى	-	-	-	-	-	-	
طبقة عاملة	-	-	-	-	-	-	
جماهير	١	٢٥	١	٢٥	-	-	
المجموع	٤	١٠٠	٣	٧٥	١	٢٥	٠,٩
أساليب تحقيق الوحدة							
قوة عسكرية	٢	٦٧	٢	٦٧	-	-	
قرارات فوقية	-	-	-	-	-	-	
اتفاقات بين منظمات سياسية	١	٣٣	١	٣٣	-	-	
المجموع	٣	١٠٠	٣	١٠٠	-	-	٠,٧
مراحل الوحدة							
فورية	-	-	-	-	-	-	
تدريجية	١	٥٠	١	٥٠	-	-	
إقليمية	-	-	-	-	-	-	
وظيفية	١	٥٠	١	٥٠	-	-	
المجموع	٢	١٠٠	٢	١٠٠	-	-	٠,٤
الفوائد العامة للوحدة							
سياسية	١٠	٣٦	٩	٣٢	١	٤	
اقتصادية	٧	٢٥	٦	٢١	١	٤	
اجتماعية	٦	٢١	٥	١٩	١	٤	
عسكرية	٥	١٨	٥	١٨	-	-	
المجموع	٢٨	١٠٠	٢٥	٨٩	٣	١١	٦,٢

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
العقبات والتحفظات							
تباين حضاري	٢	٢	٢	٢	-	-	
اختلاف نظم سياسية	١١	١٢	١١	١٢	-	-	
تناقض مصالح	٣٩	٤٢	٣٤	٣٧	٥	٥	
عقبات خارجية	٢٧	٢٩	٢٧	٢٩	-	-	
عقبات ذاتية	١٣	١٤	١٣	١٤	-	-	
المجموع	٩٢	١٠٠	٨٧	٩٥	٥	٥	٢٠,٢
تقييم محاولات الوحدة السابقة							
ناجحة	١	٧	١	٧	-	-	
تمهيدية	١١	٧٩	١١	٧٩	-	-	
متعثرة	-	-	-	-	-	-	
فاشلة	٢	١٤	٢	١٤	-	-	
المجموع	١٤	١٠٠	١٤	١٠٠	-	-	٣,١
أسس اتجاه الرفض							
دينية	١١	١٤	-	-	١١	١٤	
عرقية	١٠	١٣	٤	٥	٦	٨	
قطرية	٥٨	٧٣	٢٢	٢٨	٣٦	٤٦	
طبقية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٧٩	١٠٠	٢٦	٣٣	٥٣	٦٧	١٧,٤
الموقف من الامبريالية والاستعمار							
كفاح	٨	١٠٠	٨	١٠٠	-	-	
يقظة	-	-	-	-	-	-	
مهادنة	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٨	١٠٠	٨	١٠٠	-	-	١,٨

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
الموقف من الاقليات							
قمع	-	-	-	-	-	-	
تجاهل	١	١٠٠	١	١٠٠	-	-	
تسامح	-	-	-	-	-	-	
اعتراف	-	-	-	-	-	-	
المجموع	١	١٠٠	١	١٠٠	-	-	٠,٢
المجموع الكلي للظهور	٤٥٥						١٠٠

المحتوى النظري (التحليل الكيفي)

١ـ نشأة الفكرة القومية

زالت دولة الخلافة أمام أعين الحصري- بل أنه شارك في ذلك بتعاونه مع رجال الاتحاد والترقي- وتأكد له أن الاعتماد على الدعاوى الإسلامية التي مثلتها السلطنة لتحرير العرب لن يكون مجدياً خاصة وانها هزمت في الحرب الأولى واستطاع الثوار العرب عام ١٩١٦ أن يتصدوا لسياساتها وأن يعملوا على اضعافها. عموماً اهتز لديه الاهتمام والاعتماد على الإسلام كإطار سياسي تتم داخله عملية الإعلان عن العروبة.

هكذا نفى الحصري أن الدين يلعب دوراً رئيسياً في قيام القومية العربية. «فسياسة الدول لم تقم على أساس العلائق الدينية أبداً. . .»، و«العلائق السياسية لا تتبع العلاقة الدينية»[١]. وإذا كان للحركة الإسلامية فضل على العرب في إبراز دورهم السياسي فإنها منقطعة الصلة بقوميتهم العربية ذلك لأن بعض الجماعات استعربت دون أن تعتنق الديانة الإسلامية، وبعكس ذلك فإن بعض الجماعات اعتنقت الديانة الإسلامية دون أن تستعرب، وتكونت بذلك جماعات عربية غير مسلمة من ناحية، وأمم إسلامية غير عربية من ناحية أخرى.

وأوضح الحصري انه برغم الدور الذي أسهم به العرب في نشر الإسلام فإن الأمم التي

---

(١) ساطع الحصري، العروبة أولاً (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٥)، ص ١٠٦.

فتحوها لم تستعرب لإنها مختلفة معها في اللغة والتاريخ، وضرب مثلاً بالفتح الإسلامي العربي لاندونيسيا. فالديانة الإسلامية انتشرت في أجزاء البحار الشرقية ووصلت إلى أقاصي اندونيسيا على يد العرب، ومن الطبيعي أن جهود عدد محدود من الدعاة المتحمسين بين كتل عظيمة من الأهلينما كان يمكن أن تغير لغة هؤلاء، وان كانت قد استطاعت ان تلقنهم الدين الإسلامي. ولهذا السبب دخلت تلك البلاد في حوزة الإسلام، إلا أنها حافظت على لغاتها الخاصة، فلم تصبح عربية، وهذا أدى إلى توسيع رقعة البلاد الإسلامية، غير العربية توسيعاً كبيراً.

إلا أن الدين يمكن أن يكون عاملاً مساعداً من زاوية خلق احساس عام بالتضامن القومي الذي يعد عاملاً ضرورياً لنشر أية دعوة شاملة تعتمد على العاطفة والوجدان مثل القومية العربية. «إنه يولد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه ويثير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيراً شديداً، فالدين يعتبر في هذه الوجهة من أهم الروابط الإجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض وتؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ»[٢].

ولكن تأثير الرابطة الدينية لا يتغلب أبداً على تأثير اللغة والتاريخ، «فإن هذا التأثير يشتد ويتراخى، يتقوى أو يتلاشى حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة لتأثير اللغة والتاريخ»[٣].

وسعى الحصري إلى إبعاد النزعة العنصرية عن القومية العربية، ورفض أن يكون الجنس أو الدم مصدراً لقومية ما، «فوحدة الدم والأصل في الأمم إنما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان من غير أن تستند إلى دليل أو برهان»[٤]. وربما يكون لعامل القرابة بين الناس دور يتمثل في الترابط المعنوي والنفسي، ولكن هذا الترابط لا يستند إلى قيام القرابة على عامل الدم في ذاته، ولكن على الاعتقاد بها والنشوء إليها. وعلى أي الأحوال فإن «وحدة الأصل» يجب أن تخرج من كل تعريف يتعلق بمعنى الأمة، فمن الأوفق الاستعاضة عن ذلك بوحدة التاريخ، لأن وحدة التاريخ هي التي تلعب أهم الأدوار في تكوين «القرابة المعنوية» وفي توليد وهم «وحدة الأصل الذي يسود الأذهان»[٥].

إذا كان الحصري يعارض النشأة الدينية ويرفض أن يكون للدين أثر سياسي. وأنه

---

(٢) ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤) ص ٤٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٥١.
(٤) الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ص ٣٠.
(٥) المصدر السابق، ص ٣٥.

بذاته يشكل منطلقاً لإيديولوجيةسياسية، أي أنه يتبنى قضية العلمانية كما عرفها الفكر الليبرالي الغربي، فإنه سرعان ما يتحفظ على أن تتجه العلمانية فيما يتعلق بالتطور الإجتماعي إلى مضمون اشتراكي أو من زاوية أخرى إلى إرساء قواعد الفكر المادي. «إن الاحاسيس الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع والمصالح المادية والإقتصادية، إنها من النوازع والعواطف التي تسمو على الحسابات النفعية، إنها تشبه حب الأطفال لأمهاتهم وحب الأمهات لأطفالهن، إنها لا تخضع لدواعي المنفعة والمصلحة». والأقرب إلى التصور أنه ربما خشي من ظهور الفكر المادي من أن يؤدي إلى تأكيد النزعة الاقليمية والأنانية وتفضيل المصلحة الخاصة على العامة، وهو خطر كبير على دعوة تقوم أساساً على التضامن الجماعي. لقد كان الحصري يدعو إلى أن يفنى الفرد في الجماعة وأنه لا حرية له خارجها، وبنى على ذلك تصوره أن حرية الانسان العربي ووجوده إنما يتوقف على ارتباطه بواقعه وجماعته العربية. «ان النوازع الوطنية والقومية تدفع الناس في بعض الأحوال إلى تضحية النفس، فمن الطبيعي، بل من الأولى أن تدفعهم إلى تضحية المصالح الاقتصادية عند الاقتضاء».

ومن اليسير أن نفسر الموقف العلماني للحصري استناداً إلى تأثره بالثقافة الغربية التي اتسمت بالعلمنة أو العلمانية بعد سقوط هيبة الكنيسة في القرون الوسطى. وقد ارتبطت كلمة العلمانية من الناحية السياسية بمعان كثيرة أهمها التأكيد على أن ولاء الفرد للأمة قبل أي شيء آخر، مع ملاحظة أن لفظة أمة ذاتها بدأت قسماتها الجديدة منذ ذلك التاريخ وتجلت في الثورة الفرنسية الكبرى، كما أشارت إلى تأكيد المفهوم الدنيوي للعدالة، ثم هي تعبر عن قيام مؤسسات سياسية حديثة تحيي المؤسسات الدينية التي كانت تمارس دوراً سياسياً في الماضي.

٢ـ المبررات المقدمة لتدعيم الفكرة القومية

كانت عوامل اللغة والتاريخ هي الموضوعات الرئيسية التي تم التركيز عليها واعتبارها من أسس قيام القومية العربية. يذكر الحصري: «أن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ لأن الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع، ووحدة الآلام والآمال، ووحدة الثقافة، وبكل ذلك تجعل الناس يشعرون بانهم أبناء أمة واحدة متميزة عن الأمم الأخرى»[٦] ويذكر أيضاً أن الأمم يتميز بعضها عن بعض في الدرجة الأولى بلغتها، وحياة الأمم تقوم قبل كل شيء على لغاتها. فاللغة روح الأمة وحياتها، وبمثابة محور القومية وعمودها الفقري، أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها ووحدة التاريخ تولد تقارباً في العواطف

---

(٦) المصدر السابق، ص ٣٤ ـ ٥٤.

والنزعات، يؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة، وفي ذكريات المصائب الماضية وإلى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل.

وحول أهمية اللغة تحدث محمد عزه دروزه قائلاً «ان الوحدة اللغوية العربية كانت قائمة نوعاً ما في الوطن العربي منذ أقدم الأزمنة حيث كان معظم سكانه من جنس واحد يتكلمون لغة واحدة متعددة اللهجات، ودليل ذلك ما يقوم من التشارك الواسع في المفردات والصيغ والقواعد والخصائص التي تقوم بين اللغة العربية واللغات الكنعانية والعبرانية والارامية والكلدانية والمصرية، وان هذا يتفق على تقريره جمهور علماء اللغات»[٧].

إلا أن النزعة العربية تظهر بشكل واضح في أفكار دروزه، وان كان يخلطها بأفكار أخرى كالانتماء إلى الإسلام، ويجعل مصادر كالدين والجنس العربي جذوراً تاريخية أسهمت إلى جانب اللغة في تطوير الهوية العربية وتكوين القومية العربية. يذكر على سبيل المثال «أن انتشار العربية معناه انتشار سلطان العرب الروحي والثقافي والأدبي معاً، واندماج المسلمين جميعاً في ظل العروبة اندماجاً قوياً، مما قام البرهان على عظيم مداه وصحته فعلاً، حينما انتشر الإسلام في أصياع الأرض في صدر الإسلام حيث غدت اللغة القرآنية هي اللهجة العربية السائدة في الجزيرة ومهاجر العرب»[٨].

وفي رأيه أن الرسالة المحمدية كان لها هدف عاجل هو جمع كلمة العرب الذين كان لهم شرف الاختصاص بها تحت لواء ديني واجتماعي وسياسي واحد، والقضاء على العصبية القبلية العتيقة، وتهيئتهم إجتماعياً ومدنياً وسياسياً وتنظيمياً للقيام بتحقيق الهدف العام والخالد وهو حمل أعباء المهمة التي أناطتها بهم هذه الرسالة.

وهو يعترف بأن الوحدة الدينية أو الروحية ليست ضرورية لقيام الوحدة السياسية في الحضارة الحديثة، حيث تتوطد الوحدة في كثير من البلاد التي تتعدد فيها الأديان والنحل والمذاهب، غير أنه مما لا ينكر أن هذا التعدد كان إلى ما قبل مائة سنة عقبة في طريق الوحدة، كما أن توفر الوحدة الدينية أو الروحية في وطن ما يجعل قيام الوحدة بين أبنائه وأجزائه أيسر تحقيقاً وأدعى إلى التوافق والترابط بين أبناء الوطن واجزائه.

وأضاف مظهراً آخر من مظاهر وحدة التاريخ العربي عبر عنه بأن الوحدة التشريعية والإجتماعية والثقافية متوفرة في الوطن العربي. فالتشريع لأكثرية سكان الوطن العربي

---

(٧) محمد عزه دروزه، الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها الى تحقيقها (القاهرة: [د. ن.]، [د. ت])، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٨) المصدر السابق، ص ٥٨ ـ ٦٠.

الكبير الذين تتوفر فيهم الوحدة الجنسية واللغوية والروحية كان منذ ١٤ قرناً ولا يزال في أصوله وفروعه واحداً مستمداً من أصول الشريعة الإسلامية. وسكان الوطن العربي يتشاركون منذ آماد طويلة وإلى درجة كبيرة في معظم عادات الزواج. ومثل هذا ما يقال بالنسبة للوحدة الثقافية والفنية خاصة بعد الإسلام.

وإلى جانب المبررات التاريخية هناك تحديات خارجية تفرض الاتحاد بين العرب. فالدول الصغيرة في رأي الحصري تثير شهية الدول الكبيرة وتغذي أطماعها وتغريها على بسط نفوذها وسيطرتها عليها. وما تحتاج إليه الأقطار العربية الآن ليس عدم اثارة حذر الجيران وعدائهم، بل وضع حد لأطماع الدول الكبرى ودفع عدوانها. وذكر دروزه أن أصحاب التفكير السليم يعترفون بأن العرب سيظلون عرضة للازدراء والبغي والاستغلال ما داموا لا يجتمعون في وحدة فعلية قوية شاملة.

وعن التحديات الداخلية رأى دروزه أنها الفرقة والانقسام المفتعل عبر فترات التاريخ، ومن الضروري للعرب أن يلتقوا ويتوحدوا ليقضوا على ذلك، في ثنايا التاريخ العربي كثير من الأحداث التي تدل على أنه لم يصب العرب وهن أو يقع عليهم بغي وعدوان، إلا حينما كانت وحدتهم منفصلة أو واهنة دولهم واماراتهم عديدة متنابذة ومتكايدة، وقواهم منقسمة موزعة ولم يكونوا أقوياء مزدهري الحضارة والعلم والعمران نافذي السلطان مرهوبي الجانب مخطوبي الود في أي ظرف من ظروفهم إلا حينما كانوا متحدين في دولة واحدة: جيشهم واحد واقتصادهم واحد، وانظمتهم واحدة.

والوطن العربي متنوع الطبيعة والامكانيات، وأقطاره يكمل بعضها بعضاً من هذا الاعتبار، بحيث يكون في جملتها وحدة اقتصادية تامة. والانتفاع من تنوع وتوزع امكانيات وطبيعة الوطن العربي رهن إلى أبعد حد بالوحدة التي تربط بين أجزائه ادارة وسياسة ونظماً وتشريعاً

٣ـ الانتقادات الموجهة إلى الفكرة القومية

ظهر نوع من الانتقادات تمثل في كون الفكرة القومية فكرة خيالية يصعب تحقيقها وعليه من المفيد الابتعاد عن التمسك بعقيدة القومية والاهتمام فقط بالأوضاع المحلية لكل قطر عربي، وقد ورد ذلك الانتقاد من جانب أصحاب الدعوة الاقليمية والتي تمثلت بوضوح في آراء بعض كبار المثقفين المصريين أمثال طه حسين.

في حديث لمجلة المكشوف البيروتية عام ١٩٣٨ ذكر طه حسين «إن كان لي نصيحة اسديها اليكم يا اخواني، فهي أن تتمسكوا بالواقع العملي وتهملوا سواه مهما كانت قوته

العاطفية والخيالية، افهموا أن المنفعة تسير الشعوب فإن لم تفهموا هذا اليوم فسترغمون على فهمه غداً . . .». وكان يوجه حديثه إلى عدد من الشباب اللبناني والسوري.

ورغم أن الحصري قد اعترف بان الفكرة القومية فكرة خيالية إلا أنه فهم الخيال على عكس منطق الدكتور طه حسين فأكد على أن الخيال في ذاته أمر ضروري لأنه مقدمة الواقع، وكل واقع كان في بدايته خيال. «أما أنا فأقول لهؤلاء (يقصد المنتقدين لفكرة القومية) ان كثيراً من الأمور التي كانت تعتبر من الخيالات في الماضي أصبحت من الأمور الواقعية في الحالة الحاضرة. ولا شك أن كثيراً من خيالات اليوم ستصبح بدورها من الحقائق الراهنة في الغد القريب أو البعيد . . . بل لا أتردد في القول بأن رب خيال يكون أشد حيوية من الواقع لأن الواقع الحالي كثيراً ما يمثل الماضي البالي . . . في حين أن الخيال الحالي قد يحمل في أحشائه الاستقلال الحقيقي». وأنتهى إلى القول بأن فكرة العروبة والاتحاد العربي إنما هي من أحسن الأمثلة على هذا النوع من الخيال[9].

٤- تصور أشكال الوحدة

اتساقاً مع المنطلق الايديولوجي لمفكري الفترة محل البحث ورؤيتهم التي تركزت في أن الأمة العربية تقتضي التعبير السياسي الأمثل عنها، الا وهو الدولة الواحدة، ظهر اهتمام كبير -٤٠٪- بضرورة توفر الشكل الاندماجي للوحدة وبشكل سريع. وقالوا انه ممكن بغض النظر عن تمايز الأنظمة السياسية القائمة التي هي أمر مفتعل وفي حقيقته من خلق الاستعمار. ورغم إيمان هؤلاء بأن التاريخ العربي شهد تميزات واضحة في الاهتمام بالقضية وشكل التعبير عنها والوحدات السياسية التي ظهرت فإنهم ارادوا في الحقيقة اعادة كتابة التاريخ مرة أخرى. بما يجعل حركة العرب تسير في خط نحو الاتحاد وتلاشي التمايزات السياسية.

وعكست افكار دروزه حماساً شديداً لقيام الدولة العربية الواحدة حتى لو تطلب الأمر فرضها بالقوة العسكرية. «ان الوحدة التي نريد أن نبحث في سبيل تحقيقها ليست هي الوحدة الأخوية والتوافق الروحي أو القلبي فيما بين الدول العربية، وهو ما يظل كثير من رؤساء الدول العربية وساستها يرددونه، ومع أن هذا حقاً أمر مهم في الوحدة ولا بد من تحقيقه فإن المطلوب هو قيام وحدة فعلية تنفيذية تتنازل في نطاقها الدول عن سيادتها قليلاً أو كثيراً، ويقوم عليها جهاز حكومي تشريعي تنفيذي»[10]. ويبرر الدعوة للدولة العربية المتحدة بأنها «تستطيع سبك الأمة العربية في قالب واحد وتوجيهها إلى اتجاه واحد، والحاق المتأخر منها

---

(٩) ساطع الحصري، العروبة بين دعاتها ومعارضيها (بغداد: [د. ن]، (١٩٥٤))، ص ١٧٥.

(١٠) دروزه، الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها، ص ٥٦٨ - ٥٦٩، ٥٩٩ - ٦٠٠.

بالتقدم من النواحي الثقافية والاقتصادية والإجتماعية والعمرانية، وتكثيف جهودها وقابليتها واستثمار امكانياتها العظيمة»[11].

وعاد للتاريخ وللتجارب الوحدوية خارج المنطقة العربية لتثبيت دعواه عن نموذج الدولة العربية المتحدة، فقال ان حوادث القرنين الماضيين اثبتت صلاحه وتأثيره في أمم أوروبا وأمريكا، وهو ليس بدعا في تاريخ العرب، فقد كانوا لأثنى عشر قرناً دولة واحدة. من زاوية أخرى أكد على أن فكرة اقامة نوع من الاتحاد التعاهدي بين الأقطار العربية أو أي نمط اكثر قوة، ولكنه يبقي على الشكل السياسي لكل قطر، إنما يعكس عدم فهم دقيق للتاريخ العربي وللآمال العربية عموما.[12]

٥- القوى التي تحقق الوحدة

اقترح دروزه أن يكون هناك زعيم سياسي عربي قوي يقود حركة الوحدة العربية تؤازره القوة العسكرية من ناحية، والقوة السياسية الشعبية من ناحية أخرى. فبصدد عرضه للأساليب التي تحقق الوحدة بين البلاد المتشاركة في الجنس واللغة والتاريخ والمصلحة والحدود وضع ثلاثة أشكال: «أولها القوة الحربية التي تتحرك بالمطمح الشخصي والتوسعي، أي ظهور ملك يفرض سلطانه على بقية الدول المجاورة، وهو ما كان يحدث في التاريخ قبل الإسلام، وثانيها القوة الحربية التي تتحرك بالمطمح الشخصي والحافز الديني معاً مثلما حدث في تاريخ الإسلام. وثالثها القوة الحربية والمساعي السياسية التي تتحرك بالمطمح الشخصي والحافز القومي معاً، حيث يبرز ملك دولة من دول متعددة بينها ذلك التشارك فيتبنى فكرة توحيدها تحت رايته، ويكون موجوداً في ذات الوقت أفراد أو هيئات تدعو إلى هذا التوحيد فتتضامن الحركتان وتتوسلان بمختلف الوسائل من دعوة إلى حرب إلى سياسة إلى ارغام إلى استفتاء حتى تتحقق الوحدة المنشودة بشكل من الأشكال وهو ما جرى في العصور الحديثة»[13].

وقد فضل المظهر الثالث وقال انه يناسب الوحدة العربية، ودلل على وجهة نظره بقوله ان هذا المظهر كان قد تحقق في تجربة فيصل ملك العراق، وفي محاولة فيصل في سوريا قبل أن يذهب للعراق. ورغم اقراره بأن هذه التجارب فشلت، حيث لم يطل عمر تجربة فيصل في سوريا عن خمسة شهور، إلا أنه لم يغير وجهة نظره، بل انه اقترح أن تقوم مصر بالدور الذي فشلت فيه سوريا والعراق.

وشارك الحصري دروزه في اعتقاده بمحورية الدور العسكري في تحقيق الوحدة مع

(١١) المصدر السابق، ص ٦٤٢.
(١٢) المصدر السابق، ص ٦١٩.
(١٣) المصدر السابق، ص ٥٩٩ - ٦٠٠.

ملاحظة أنه اتجاه هامشي في فكره. يعلق على تجربة الشريف حسين بقوله «أني أعتقد بأن الشريف حسين أدى رسالة تاريخية هامة، فدخل في زمرة الخالدين في تاريخ بعث الأمة العربية لأنه كان أول من دعم (الفكرة العربية) بقوة عسكرية». ولكنه لا يحبذ أن تخضع تجربة الوحدة لقيادة زعيم فرد، ويرى أن الجماهير مؤهلة لأن تلعب دور القيادة بشكل أفضل. «أنا اعتقد أن الرجال العظام والقادة الزعماء لا يظهرون عفواً وإنما ينشأون نتيجة أختيار شعبي عميق ويستندون إلى القوى الكامنة في الشعب، ويستفيدون من الظروف الملائمة للقيادة والزعامة»[14].

٦ـ الفوائد العامة للوحدة

كشفت الكتابات موضع التحليل عن عدد كبير من الفوائد الهامة التي تعود على الأمة العربية من تحقيق الوحدة بعضها سياسي والآخر اقتصادي. فالقومية العربية عند الحصري تعني «الإيمان بوحدة الأمة العربية، وتتطلب العمل بما يستوجبه هذا الإيمان، وذلك بالتفاني في خدمة هذه الأمة للمساهمة في ضمان تقدمها ووصولها إلى أوج الرفعة والقوة والكمال في ميادين العلم والثقافة والاقتصاد والإجتماع والسياسة...»[15]. ويذكر أيضاً «قد آن الأوان على الناطقين بالضاد أن يعملوا التكوين دولة موحدة ليصبحوا أقوياء من جميع الوجوه الثقافية والاقتصادية والعسكرية والسياسية»[16].

وأكد دروزه على أن العرب لن يتيسر لهم الانتفاع على أحسن وأقوم سبيل يزول به فقرهم وجهلهم وضعفهم إلا بالوحدة.. وستظل حالهم مرتبكة مبعثرة، وسيظل وطنهم عرضة للبغي والاستغلال والمطامع ما لم تتم له هذه الوحدة. فإذا ما تمت تهيأت لهم أسباب القوة والتقدم والتكامل في ميادين الحضارة، وتبوأوا المكانة الممتازة التي تليق بهم وبما كان لاسلافهم من أمجاد عظمى سياسياً وعسكرياً وأدبياً واجتماعياً، ودر عليهم من الخير ما يجعلهم في مقدمة أمم الأرض قوة وحضارة ورفاها.

ويرى دروزه أن الوطن العربي متنوع الطبيعة والامكانيات، وأقطاره يكمل بعضها بعضاً من هذا الاعتبار بحيث يكون من جملتها وحدة اقتصادية تامة، والانتفاع من تنوع وتوزيع امكانيات وطبيعة الوطن العربي رهن إلى أبعد حد بالوحدة التي تربط بين اجزائه ادارة وسياسة ونظماً وتشريعاً. ويضيف «ان مقتضيات حياة سكان الوطن العربي تقضي دائماً أن ينقل من يرى في نفسه نشاطاً أو له مصلحة من أي بلد عربي إلى بلد عربي آخر، وأن

---

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ص ١٩٣.

(١٦) ساطع الحصري، دفاع عن العروبة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ١٤٦.

يعمل فيه وأن يتجر معه وأن يصدر إليه وأن يستورد منه . .. ولا يمكن أن يتيسر هذا وذاك إلا بالوحدة الفعلية التي تنهار بها الحواجز بين أجزاء الوطن العربي».

٧ـ العقبات والتحفظات

اظهر التحليل أن هناك عقبات مختلفة من بينها التباين الحضاري بين أجزاء الوطن العربي وأيضاً الاختلاف في النظم السياسية، إلا أن أهم العقبات هي الاستعمار والمصالح الاقليمية. وكانت هذه العقبات أسباباً جوهرية في اعتقاد دروزه «لعدم انتفاع العرب أهل هذا الوطن العربي الكبير بالمركز الممتاز الذي يتمتع به وطنهم ولا بالثروات العظيمة الظاهرة فيه والمكنوزة، ولا بالخصائص التي يمتاز بها جنسهم وسبب جوهري بالتبعية من أسباب ما يعيش فيه العرب من فقر وجهل وتأخر في مضمار الحضارة والاجتماع والاقتصاد، ولما تقاسيه دولهم من ضعف مالي وعسكري واجتماعي[١٧].

وقد رأى الحصري أن الحياة السياسية الداخلية والخارجية في الأقطار العربية المتعددة تغذي بطبيعتها النوازع الاقليمية لأن لكل قطر من الأقطار القائمة معالم خاصة مشهودة وملموسة، وسلطات فعلية تظهر وتثبت وجودها بشتى المناسبات، وفكرة القومية العربية في إطار هذا الواقع لن تجد السلطة التي تثبتها ولن يكون لها «حول ولا قوة» وتظل فقط تعبر عن نزعة معنوية تجول في الخواطر وتختلج في الصدور، بل انها ستجد من الواقع السياسي والإداري للأقطار العربية معارضة شديدة وستصطدم على الدوام بالنوازع الاقليمية. والمسؤولية عن تعرقل الوحدة تقع في جانب كبير منها على بعض الحكام العرب لان منافعهم ومطامعهم ترتبط بالأوضاع السياسية القائمة فينزعون إلى المحافظة على كيان الدولة ولا يرضون بزوال ذلك الكيان داخل دولة محددة.

ولكن الاستعمار وتحركات القوى الخارجية تلعب الدور الرئيسي في اعاقة الوحدة العربية فيرى دروزه ان عرى الوحدة انفصمت بعد إنهيار سلطان الدولة العثمانية التركية عن الأقطار العربية نتيجة لما كان من غدر الانجليز الذين حالفهم العرب استهدافاً لانشاء ملك عربي كبير مستقل تتوطد فيه الوحدة بين قسم كبير من أجزاء الوطن العربي.

وحيث رأى الحصري أن القوى الأوروبية لم تنظر بعين الارتياح والرضا للحركات القومية لأسباب تتعلق بمصالحهم الخاصة، ومطامحهم السياسية كان من الطبيعي أن يرى في السيطرة الأجنبية على الوطن العربي سبباً رئيسياً في التجزئة. فالوطن العربي في نظره يمتد من

---

(١٧) دروزه، الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها، ص ٢٥ ـ ٣٠.

المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، وأما الدول والدويلات القائمة في هذه البلاد فانها وليدة المناورات والمساومات والمقاسمات التي قامت بين الدول المستعمرة خلال حكمها لها وسيطرتها عليها، والحدود التي تفصل هذه الوحدات السياسية ليست إلا الخطوط التي رسمتها السدود التي شيدتها الدول المستعمرة حين اتفقت على تحديد مناطق نفوذها أولاً وحين اقتسمتها اقتسام الغنائم ثانياً.

ويفهم الحصري الأخطار الخارجية على العمل الوحدوي ليس فقط على أنها تحركات الاستعمار المختلفة على المستوى السياسي بل تحركات القوى الأجنبية على المستوى الفكري. ومن هذا المنطلق هاجم ارتباط العرب القديم بتركيا قائلاً: «ان السلطة المعنوية للخلافة العثمانية خدرت في العرب روح القومية العربية وجعلتهم يعتبرون الولاء للسلطنة المذكورة من الواجبات الدينية... لقد اعتدنا أن ننظر للتاريخ العثماني كامتداد للتاريخ الإسلامي وصرنا لا نشعر بأننا أبناء أمة مغلوبة على أمرها، مستسلمة لسلطان أجنبي عنها، نسينا أن لنا قومية خاصة متميزة عن الأتراك العثمانيين وعن سائر المسلمين.»[١٨] وينسحب انتقاد الحصري للعلاقات التركية العربية على كل الدعاوى الجديدة في عهده لاضفاء السمة الاسلامية التقليدية على معنى القومية العربية. من زاوية اخرى هاجم الحصري أصحاب الفكر المادي دون أن يحدد مضمونه الاجتماعي، وكان دروزه قد أشار إلى خطر الشيوعية على القومية العربية من حيث مقاومتها للأفكار القومية عموماً.

وأشار دروزه إلى نوع آخر من العقبات هو القصور في الوعي بالفكرة القومية وبالوحدة أو بمعنى أشمل أرجع عدم تحقيق الوحدة إلى ذلك الخلط الذي شاب الفكرة القومية وأعاق ظهورها بالمعنى الحديث. ومن ثم شن هجوماً على أنصار العروبة بالسمة الإسلامية يقول «من العقبات الذاتية أو الداخلية جمود الوعي العربي العام وسلبيته وعدم عمقه. فالجمهور العربي مدرك لضرورة الوحدة العربية وتوافر مقوماتها في مختلف أقاليم الوطن العربي الكبير، ولكنه يبدو جامداً سلبياً غير عميق ازاء هذا الادراك، ويرافق هذا جمود وسلبية في الوعي القومي بمعناه الحديث وهو الذي كان حافزاً من حوافز الحركات القومية الحديثة في أوروبا»[١٩].

وأرجع قصور الوعي القومي في بعض جوانبه إلى حداثة الفكرة القومية بمعناها الحديث وجهل غالبية الشعوب العربية وضعف التنظيم الشعبي في مختلف الأقطار العربية فالشعوب العربية ظلت تعيش أكثر من ألف عام في ظل السيادة الأجنبية، ونتج عن ذلك تغلب النفوذ الأعجمي والفارسي على النفوذ العربي... أي أن العرب ظلوا يعيشون جو

---

(١٨) الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٩) دروزه، الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها، ص ١٩ ـ ٢٠.

الفكرة الإسلامية اللاقومية أكثر من ألف عام إلى أن أخذت الفكرة القومية التي تقوم على فكرة إقامة الدولة على أساس القومية وحق كل أمة متحدة في اللغة والوطن والمصالح والتاريخ ان تحكم نفسها بنفسها وأن لا تخضع لحكم أمة أخرى[٢٠].

إلا أن هذه العقبات في نظر دروزه والحصري لا يجب أن تستخدم كحجج من جانب الرافضين للوحدة لاثبات دعواهم. فهي في طريقها إلى الزوال بحكم استقلال الأقطار العربية وحرصها على مقاومة مظاهر النفوذ الخارجية، كما أن الوعي القومي بدأ يشتد ويزدهر، وتناقضات المصالح مفتعلة من جانب الأنظمة العربية. فالحصري يذكر «أن الحقائق والوقائع لا تترك مجالاً للشك في أن انقسام الولايات العربية إلى دول عديدة لم يحدث من جراء نزعات أهالي البلاد ومصالحهم، ولا بناءاً على ضرورات الأوضاع الطبقية، أو بناء على مقتضيات المصالح المحلية، كما أن ما يقال عن تضارب المصالح بين مختلف الأقطار العربية بوجه عام وبين سوريا ولبنان بوجه خاص لم يكن من أنواع التضارب التي لا يمكن معالجتها. ولذلك فإن كل الحجج التي يبديها البعض لأستبعاد فكرة الوحدة العربية مستنداً إلى الفروق الاقتصادية إنما هي حجج واهية، لا تستطيع أن تقاوم البحث الجدي والنقد العلمي بوجه من الوجوه»[٢١].

٨- تقييم المحاولات الماضية

لم تكشف الكتابات موضع التحليل عن موافقة على التجارب الوحدوية فهي ناجحة بنسبة ٧٪ فقط ومتعثرة بنسبة ١٤٪، ولكنها عموماً تمهيدية (٧٩٪). والمقصود بالتجارب الوحدوية تلك المحاولات التي تمت لايجاد شكل من أشكال الوحدة سواء كانت بفعل مبادرات ذاتية لبعض الحكام أو تحركات قوى سياسية غير رسمية أو التي اتخذت شكل تنظيمات، وتركز جهد كتابات الفترة محل البحث على الثلاثينات والأربعينات، ومنها ما أشار إلى صور الوحدة القديمة في عهود الإسلام والدول الإسلامية.

لقد استعرض دروزه بعض التجارب فنقل عن المؤتمر الذي انعقد بالقدس في ١٩٣١ فقرة تقول «يعرف كل من اشتغل في الحركة العربية أو تتبع سيرها على اختلاف ادوارها ما كان من الجهود النبيلة التي شرع رجالات العرب ومفكروهم وشبابهم يقومون بها من عهد طويل، ولا سيما بعد اعلان الدستور العثماني لتكوين قضية عربية عامة غايتها تحقيق كيان عربي مستقل يشمل الأقطار العربية المختلفة، ويوصل الأمة العربية إلى

---

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) أ ـ الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ص ٨٩ ـ ٩٠

ب ـ الحصري، العروبة بين دعاتها ومعارضيها، ص ٧ ـ ١١.

الاستقلال». كما دلل دروزه على استمرار الجهود العربية نحو الوحدة بالمحاولة التي وقعت عام ١٩٤٩ بين سوريا والعراق رداً في تقديره على عدم وفاء مشروع الجامعة العربية بالمتطلبات القومية، وذكر أن كارثة فلسطين دليل على اخفاق نظام الجامعة العربية في توحيد خطط الحكومات العسكرية والسياسية والاقتصادية وتعاونها في هذه المجالات تعاوناً صادقاً ومجدياً. ورغم انتقاده لمشروع الجامعة العربية فقد رأى أن قيامه احتوى على مواد تصح أن تكون نواة للوحدة الصحيحة.

٩ـ أسس الاتجاه الرافض

دارت أسس الرافضين حول اعتبارات مثل القطرية والدين أي أن من انتقدوا فكرة القومية العربية كانوا يعبرون عن هذه الاعتبارات. وقد اهتم ساطع الحصري بالرد على الدعاوى الرافضة في معظم أبحاثه ومؤلفاته بل انه أفرد كتاباً بعنوان «العروبة بين دعاتها ومعارضيها» فند فيه هذه الدعاوى. وجاءت مظاهر الرفض من جانب بعض المثقفين المصريين، ومن أصحاب الحزب القومي السوري وآخرين.

من الأسس التي اعتمد عليها رجال الدين لمعارضة القومية العربية أن القومية تخالف أحكام الديانة الإسلامية وتتعارض مع الوحدة الإسلامية، وفضل بعضهم الوحدة الإسلامية على الوحدة العربية. ومن البراهين التي اعتمدوا عليها أن اطاعة أوامر الخليفة واجب على المسلمين، وأن الأحاديث النبوية نصت على نبذ العصبية وقالت بعدم تفضيل العربي على الأعجمي ولا الأبيض على الأسود.

ورد الحصري بأن ميز بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية من الوجهة السياسية فقال ان الأولى تشير إلى الوحدة بين جميع الدول التي دخلها الإسلام، والثانية إلى الأقطار العربية فقط، ورأى أنه من الصعب أن تقوم وحدة إسلامية تدخل فيها إيران ومصر وغيرها من خليط الدول الإسلامية، ولكن من السهل أن تتم الوحدة السياسية بين الأقطار العربية. وبصفة عامة فإن الوحدة الإسلامية أوسع وأشمل من الوحدة العربية غير أنه ليس من الممكن أن تقول بالوحدة الإسلامية دون أن تقول بالوحدة العربية، ولهذا السبب يحق أن ندعي أن كل من يعارض الوحدة العربية يكون قد عارض الوحدة الإسلامية أيضاً، وأما من عارض الوحدة العربية بإسم الوحدة الإسلامية أو بحجة الوحدة الإسلامية فيكون قد خالف أبسط مقتضيات العقل والمنطق مخالفة صريحة. ولم ينكر الحصري أثر الإسلام، ولكنه حصره في نطاق اعتبارات الأخوة الإسلامية وليس اعتبارات الرابطة السياسية الإسلامية. وحاول الحصري أن يستثمر المبادىء التي دعا لها الإسلام في اقرار دعوته

للوحدة العربية،ففي مقالة للشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر كان قد أرسل بها لجريدة المصري ذكر «غير خاف عليكم أن الدين لم يذهب الى العصبية الجنسية، ولم يفرق بين العربي وغير العربي، وجعل الأمة الإسلامية وحدة لا فرق بين أجناسها. .» وعلق الحصري بأنه اذا كان الدين لم يذهب إلى العصبية الجنسية فإنه بالضرورة لم يذهب إلى العصبية الاقليمية، وأن المساواة بين العربي وغير العربي تعني بالتوالي إقرار الإسلام بعدم التمييز بين المصري والشامي والعراقي[٢٢].

وقال الحصري انه بناء على ما سبق فإن الوحدة التي يتطلبها القرآن وفقاً لرأي الشيخ المراغي لا تستطيع أن تهمل الوحدة العربية، وسرعان ما يجد المشتغل بها أن يدافع عن الوحدة العربية في سبيل الديانة الإسلامية، ان لم يكن في سبيل العزة القومية.

ورد الحصري السابق، رغم أنه في سياقه العام يبعد العامل الديني عن الفكرة القومية، إلا إنه يعكس رغبة في استقلال عوامل الأخوة الإسلامية والعواطف والاعتبارات المعنوية التي يتيحها الإسلام في إقرار الفكرة القومية.

وكان إلى جانب موقف رجال الدين موقف آخر عبر عن نزعة قوية إلى الاقليمية هو الموقف الذي اتخذه طه حسين وتلاميذه في مصر، رافعين لواء الفرعونية تارة والبحر أوسطية تارة أخرى، ليؤكدوا عدم انتماء مصر إلى العرب. ففي حديث لمجلة المكشوف البيروتية في عام ١٩٣٨ ذكر طه حسين «لا تصدق ما يقوله بعض المصريين من أنهم يعملون للعروبة، فالفرعونية متأصلة في نفوسهم. . . وستبقى كذلك». وقال أيضاً «لا تطلبوا من مصر أن تتخلى عن مصريتها، وإلا كان معنى طلبكم: اهدمي يا مصر أبا الهول والأهرام، وتغاضي عن جميع الآثار التي تزين متاحفك، ومتاحف العالم، وانسي نفسك واتبعينا. .». وفي موضع آخر من الحديث تحدث عن مسألة الأصل والدم «ان الأكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة إلى الدم العربي، بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء. . .». ونفى في موضع ثالث أن يكون للغة تأثير أو دور في إيجاد الروابط القومية «. . . لا تنخدعوا لو كان للغة وزن في تقرير مصير الأمم لما كانت بلجيكا وسويسرا ولا امريكا ولا البرازيل ولا البرتغال. . .».

انتقد الحصري جميع الآراء التي ذكرها آنفاً طه حسين قائلاً ان الوحدة العربية لن تتطلب من المصريين التنازل عن مصريتهم «انهم لم يقولوا ولن يقولوا لها اتبعينا، بل يقولون وسيقولون لها سيري إلى الأمام ونحن نتبعك على الدوام. .». واستنكر استناد طه حسين

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

الى عامل الدم والأصل، وسأله إذا ما كان يستطيع أن يذكر له أمة واحدة ترتبط بروابط الدم فعلاً وحقيقة ووصف قوله بأن تاريخ مصر مستقل تمام الاستقلال عن تاريخ أي بلد آخر بأنه افتئات صارخ على الحقائق الواقعة فتاريخ مصر اختلط اختلاطاً عميقاً، وتشابك تشابكاً مع تاريخ سائر الأقطار العربية خلال القرون الثلاثة عشر الأخيرة على الأقل، كما نفى ما ردده بأن اللغة ليست كافية لإقامة الوحدة.

وعندما حاول طه حسين أن يطور نظرته للعروبة داعياً إلى التعاون الثقافي بين الشعوب العربية، وذلك في مقال له بعدد شهير لمجلة الهلال في نيسان/ابريل ١٩٣٩ صدر عن الوحدة العربية خصوصاً، لم يقنع الحصري بما أسماه طه حسين بالعقل العربي الحديث، أي الذي ينظر للوحدة على نفس النظرة الأوروبية والعصرية، ولم يقبل بأن يقتصر نطاق العمل الوحدوي على التعاون الثقافي فقط.

وكان انتقاد الحصري لكتابات احمد لطفي السيد «أبو الوطنية المصرية» أكثر حدة ذلك أن لطفي السيد كان متشدداً ومتعصباً لوطنيته المصرية وكان يرفض أي رابطة لمصر مع العرب، وفي احدى مقالاته بمجلة المصري عام ١٩٥٠ كتب أن اليونانيين استطاعوا الاحتفاظ بشخصيتهم رغم السيطرة التركية في فترة من الفترات، لأنهم تحصنوا فيها. ورد الحصري «إنهم لم يندمجوا في الشعب التركي، ولم يذوبوا في البوتقة العثمانية، بسبب اختلافهم عن الأتراك باللغة وفي المذهب، وتمسكهم بهما تمسكاً شديداً، إنهم استقلوا عن الدولة العثمانية في آخر الأمر بفضل استجابتهم لنداء هذه اللغة وذاك المذهب».

وفي كتاب **العروبة أولاً** (الصادر عام ١٩٥٥) تعرض الحصري لآراء سعد زغلول وهاجم قوله أن العرب مجموعة أصفار، تلك العبارة التي كان قد افضى بها سعد زغلول لعبد الرحمن عزام عندما تحدثا عن قضية الوحدة العربية، وتساءل الحصري «عما إذا كانت مصر صفراً وقت أن تصدت للاحتلال، وكذلك سوريا والعراق وغيرهم...».

وكان انطون سعاده مؤسس الحزب القومي السوري أكثر تطرفاً في عدائه للوحدة العربية فقال عن نفسية القومية العربية انها «مرض نفسي شوه العقل السوري والإدراك والمنطق» ونعت العروبة والعقلية العروبية باللاقومية والاتكالية واللاتعميرية (أي التي لا تشجع على العمران والحضارة). وقال ان فكرة الوحدة العربية هي التي أضاعت على سوريا قليقلة واسكندرونه وفلسطين...

وقد بنى سعاده سياسة حزبه الاقليمية على أساس أن الأمة السورية أمة مستقلة بذاتها ومنفصلة عن غيرها من شعوب المنطقة، وأن جغرافية سوريا فرضت عليها هذا التمييز.

ان الأمم تتكون بتأثير البيئة الطبيعية، وسوريا تكون بيئة طبيعية متميزة عن سائر البيئات الطبيعية المتنوعة، وبذلك لم يكوّن [العرب] امة واحدة، بل كوّنوا أمماً عديدة تتميز كل واحدة منها بصفات خاصة».

ورغم انتقاد الحصري لآراء سعاده فقد عبر عن أمله في أن تتطور هذه الآراء في اتجاه الوحدة، حيث اعتقد أن أفكار سعاده الاقليمية «ناجمة فقط عن سوء فهم للمعاني المقصودة من العرب، والعروبة، والقومية العربية. كما دعا سعاده الى فكرة الجبهة العربية التي تعد امتداداً لدعوته لربط سوريا بالعراق على أساس أن العراق امتداد لسوريا. ويقصد بالجبهة العربية كما وردت في مشروع الحزب «إيجاد جبهة من إسم العالم العربي تكون سداً منيعاً ضد المطامع الأجنبية وقوة يكون لها وزن كبير في إقرار المسائل السياسية الكبرى».

وبصفة عامة فإن أنصار الاتجاه القطري (الاقليميين) هم الذين مثلوا اكثر الاتجاهات معارضة للوحدة. وفي كتاب رسالة الاتحاد عرض الحصري بايجاز لأهم عناصر الرفض وقد تمت الاشارة إلى بعض منها في عرض آراء طه حسين وانطون سعاده، ويمكن القول ان الاقليميين رأوا أن قوة الأقطار العربية ليست في وحدتها، وإنما في احتفاظ كل منها بهويتها واتجاهها الخاص وبعدم اتحادها. ففي انعزاليتها قوة داخلية وقوة خارجية. قالوا ان الأقطار الصغيرة تضمن مصالح الشعوب وتساعد على تنمية امكانياتها اكثر من الدول الكبيرة، وان الاتحاد يكون قوة داخل كل قطر من الأقطار العربية على حدة ولكنه لا يكون قوة اذا ما خرج خارج حدود هذا القطر وشمل اثنتين أو أكثر منها، والاتحاد أو الوحدة تضر بالأقطار العربية لأنها تؤدي إلى توسيع نطاق الاقطاعيات الذي يخلق المناخ المناسب لدخول الشيوعية إلى المنطقة كرد فعل مضاد، كما أن الاتحاد يتيح الفرص الملائمة لمصالح الاستعمار.

تقويم

تنوعت اهتمامات الفكر القومي واتسعت مجالاته في فترة الثلاثينات والأربعينات بالمقارنة بما كان عليه في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى. من زاوية أخرى فإنه برغم ظروف الاحباط التي منيت بها الآمال العربية بنهاية الحرب الأولى فقد انتهت الحرب الثانية بقيام الجامعة العربية التي لا تزال حتى الآن وبرغم الانتقادات الموجهة إليها تعد المثال التقليدي للجهد العربي الوحدوي. فإلى أي حد عكست كتابات الفترة محل البحث تبلوراً نظرياً قوياً؟ وإلى أي حد كان فكرها موضعاً للتطبيق العملي؟

أولاً: التبلور النظري

ذهب معظم المفكرين بعد نهاية الحرب العالمية الأولى إلى التأكيد على أن القومية

العربية تمثل ايديولوجيا ملائمة للإنسان العربي، وأن اعتبارات العروبة وتميز (العنصر) العربي عن غيره من العناصر التي انتمت للخلافة العثمانية قد تمثل في ذاتها منطلقاً لاثبات الهوية السياسية للعرب ولكنها لا تؤصل الفكرة القومية.

١- تعريف القومية وعناصرها

لم يعد الاهتمام الرئيسي للكتاب القوميين بعد ١٩١٩ أن يثبتوا أن العرب أمة، وإنما تركز الجهد حول تحديد المقصود بالقومية العربية. وكانت الصعوبة أمامهم هي في وضع مفهوم يجب واقع التجزئة الذي بدأت ملامحه تتشكل بقرارات التقسيم المختلفة المعروفة، وكان الخوف هو انه بترسيخ قيام الأقطار العربية واستقلاليتها من الناحية السياسية تفقد أية دعوة ناشئة ووليدة عن القومية العربية مغزاها ومصداقيتها، وتنحسر لتعبر فقط عن معاني «العروبية» أو الرابطة العربية وهي نوع من الشعور التضامني بين دول قائمة وراسخة.

ولقد شهدت فترة الثلاثينات والاربعينات ظهور عدد من المفكرين الذين نشروا كثيراً من مؤلفاتهم تتحدث معظمها عن عناصر القومية العربية أكثر مما توضح مفهوماً قاطعاً للقومية العربية، مثل كتاب **الوعي القومي** لقسطنطين زريق عام ١٩٣٨، ودستور العرب القومي للشيخ عبد الله العلايلي عام ١٩٣٨، **وآراء وأحاديث في الوطنية والقومية** لساطع الحصري عام ١٩٤٤، وكتاب **قضية العرب** لعلي ناصر الدين عام ١٩٤٦. وانصرف مفهوم القومية بمعناه العام في هذه الكتابات- ما عدا كتاب الحصري- الذي كان أكثر تحديداً إلى المعاني الآتية: «ان العرب أمة واحدة على اختلاف أقطارهم ومذاهبهم، وأن كون العرب أمة واحدة يقتضي قيام دولة عربية واحدة وموحدة، وأن عوامل التفرقة مصطنعة والدعوات الاقليمية مشبوهة ولا تثبت للنقد العلمي».

ولكن الحصري في كتابه آراء وأحاديث في الوطنية والقومية يعرف القومية بأنها حب الأمة والشعور بارتباط باطني نحوها، ويقارن بينها وبين الوطنية فيرى أنه إذا كانت الوطنية هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تعرف باسم الوطن، فالقومية هي ارتباط الفرد بجماعة من البشر تعرف باسم الأمة.

هذا عن التعريف وأما عن عناصر القومية فقد ساد معظم الكتابات اتفاق على أنها اللغة والتاريخ والتقاليد والمصالح، وإن كان البعض تحدث عن عامل العرق والسلالة وآخرون عن عامل الحضارة والتاريخ المشترك، وفريق ثالث تحدث عن دور البيئة.

قسطنطين زريق رأى أن عناصر القومية هي اللغة والتقاليد والمصالح المادية المشتركة، وحددها علي ناصر الدين بأنها وحدة اللغة والتاريخ والأدب والذكريات والتقاليد

والمنافع والمطامح ، وقال عنها عبد الله العلايلي انها اللغة والمصلحة والمحيط الجغرافي (أو البيئة) والسلالة والتاريخ والعادات، وفي رأي عبد الرحمن الشهبندر أن وجود الأمة لا يتوفر إلا بروابط التشابه والتماثل، وذكر منها الاتصال، واحتلال بقعة جغرافية واحدة، ووحدة اللغة ووحدة الدين، والخضوع مدة من الزمن لحكومة نظامية ثابتة ووحدة المصالح الاقتصادية والتقاليد والذكريات. وحددها الحصري كما سبقت الاشارة في موضع التحليل الكيفي بأنها اللغة والتاريخ أساساً ثم وحدة الأصل والمنشأ، والعواطف والعادات والتماثل في ذكريات الماضي ونزعاته والحاضر وآمال المستقبل، كما ذهب دروزه ومن قبل ادموند رباط (عام ١٩٣٧)، إلى التأكيد على أهمية عامل السلالة والدم.

ولكن يجب أن يفهم أنهم قصدوا من الإشارة إلى عامل السلالة وجود سلالة غالبة، وأن العرب هم السلالة الغالبة. وانصرف للإشارة للمعاني النفسانية والعادات والقيم التي ارتبطت بحياة العرب كجماعة متميزة، كما كان العامل العرقي عاملاً ثانوياً، ولم ينظر أي من المفكرين للسلالة الصافية على أنها ضرورية لانشاء كيان قومي.

٢ـ القومية العربية والإسلام

من السمات الغالبة على كتابات الفترة محل البحث النظرة العلمانية لحياة المجتمع العربي، ولكن هذه النظرة في الحقيقة لم تكن تعني الطلاق بين الإسلام والقومية وإنما النظرة للإسلام من منطلق أنه أحد العوامل التي تشكل الرؤية القومية والذي يتعلق ليس بجوهر القومية وإنما بالمناخ السياسي والإجتماعي الذي تتم فيه، أو التمييز القاطع بين التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي دون توجيه النقد للثاني.

لقد اتفق الكتاب على أن «الرابطة القومية» هي أقوى الروابط الاجتماعية، وأن الأديان مهما كان تأثيرها (سلبياً أو إيجابياً) فإنها لا تستطيع أن تزيل الفوارق بين الأقوام إلا بمقدار ما تسهم به في تقوية هذه الروابط وتأكيد اولويتها على غيرها من المبادىء. ونستطيع أن نميز موقفين أحدهما كان شديد الاهتمام بعامل العروبة وأن تاريخ العرب سابق لتاريخ الإسلام ومن ثم فالعرب متميزون عن المسلمين، وآخر وجد من الضروري الاستفادة من عامل الإسلام لتأكيد الدعوة القومية، وكان هذا الفريق واسعاً وعريضاً ومثله كثير من المسيحيين.

الملك فيصل الأول يتحدث في ايار/مايو ١٩١٩ بسوريا عن استقلالية التاريخ العربي «نحن شعب واحد نعيش في المنطقة التي يحدها البحر من الشرق والجنوب والغرب وجبال طرسوس من الشمال. . .نحن عرب قبل أن نكون مسلمين، ومحمد عربي قبل ان

يكون نبياً». وفي خطاب آخر له في حزيران/يونيو ١٩١٩ نفى أن يكون المجتمع العربي منقسمًا إلى اقلية واغلبية أو وجود أي عامل يمكن أن يؤدي إلى الفرقة. وقال ان العرب جسد واحد قبل ظهور موسى أو محمد، أو عيسى أو ابراهيم...

وأمين الريحاني يذكر في حديث له عام ١٩٣٨ أن العرب تواجدوا قبل الإسلام والمسيحية «يجب أن يعرف المسيحيون والمسلمون ذلك جيداً... ان العروبة قبل وفوق كل شيء..» وسامي شوكت مدير التعليم العراقي يذكر عام ١٩٣٩ بأن العرب نسوا تاريخهم القديم الذي يبدأ قبل الأديان ويمتد لآلاف القرون وتحدث عن الحضارات التي ظهرت قبل الميلاد في الوطن العربي... وعلي ناصر الدين يرى أن الالحاد بالدين غير هام ولكن الالحاد بالعروبة جريمة.

وفلسف العلايلي النظرة إلى الدين برؤية علمانية ودنيوية محضة. فالمعروف أنه ركز على عامل البيئة وأثره في قيام القوميات، ومن ثم فإنه عندما يتحدث عن الدين يرى أنه انعكاس لواقع أمة بعينها؛ انه مجموعة اعتبارات ثقافية وروحية تقوم على استجابة موضوعية وعضوية لبيئة معينة. وليس كل دين مناسباً لكل بيئة، واذا ما تغيرت بيئة اقليم معين فان الدين لا بد أن يؤقلم نفسه مع التغير الجديد، وهذا ما حدث بالنسبة للإسلام. وحيث أن بيئة العرب عكست تيار القومية وعمقه فأن الإسلام لا بد أن يتمشى مع القومية العربية.

ولقد بلغ حماس أمثال العلايلي حد القول بأن القومية هي «دين العرب»، ولم يكن هذا تعبيراً عن قطيعة بين القومية والإسلام في نظر هؤلاء ولكنها نظرة جديدة تلاءمت مع مناخ الحماس الجارف للشعور القومي، ومحاولة من القوميين لجعل القومية تملأ وجدان وأحاسيس الانسان العربي.

أما الفريق الذي نظر للإسلام نظرة ايجابية فيما يتعلق بالقومية العربية فقد كان شاملاً لمعظم المفكرين العرب خاصة المسيحيين منهم. قسطنطين زريق في أواخر الثلاثينات يرى أن واجب كل عربي أيا كانت طائفته أن يحيي ويمجد ذكرى محمد، وأن يؤمن بأن مصلحته هي بالدفاع عن الإسلام. وكان موقف قسطنطين ينبع من تمسك المسيحيين الشوام بالقومية العربية الذين وجدوا فيها منطلقاً سياسياً يحمي مجمل مصالحهم الفكرية والسياسية، فضلاً عن الرغبة في تأكيد أنهم لا يقلون حرصاً على القومية عن بقية العرب، يضاف إلى ذلك أنهم تأثروا بظروف التحدي على المستوى المذهبي الديني التي تعرضوا إليها من المسيحية الغربية. وكتابات خليل اسكندر قبرص أحد المسيحيين الارثوذكس عام ١٩٣١، ورغم أنه لم يهتم بالفكر القومي، تشير إلى أن مسيحية الشرق

تعرضت لعوامل الافساد من جانب مسيحية الغرب بل وللسيطرة عليها.

ومن المفكرين العرب الآخرين الذين دافعوا عن صلة الإسلام بالقومية العربية عبد الرحمن عزام الذي تحدث في محاضرة له عام ١٩٤٣ عن مثل الإسلام كما عبر عنها النبي محمد، وكيف أنها نفس المثل والقيم التي تنشدها القومية العربية، وأن الأمة العربية تسعى لإعادة بعث مجدها الذي ساد في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ولتحقق رسالة النبي عن مكانة العرب في العالم. وقد تعرضت الدراسة من قبل لآراء الحصري حول الإسلام في سياق التعليق على موقفه من ادعاء مصطفى المراغي شيخ الأزهر وفي انتقاده لمن قالوا بأن الوحدة الإسلامية تتعارض مع القومية العربية. يكفي التذكير بأنه ميز بين الرابطة السياسية الإسلامية وعامل الأخوة الإسلامية، حيث وجد في الثاني عاملاً مساعداً على نمو الشعور القومي، أما الأول فهو أمر بعيد عن تيار القومية العربية لأن عامل الدين عموماً لم يقو على ازالة الفوارق القومية بين الشعوب.

ولو اردنا ان نخرج بعوامل مشتركة بين الفريقين عن وضع الدين جانباً، وعن سعي لرابطة ما بين الإسلام والعروبة لقلنا انه كانت هناك رغبة عامة لاضفاء الطابع الانساني على حركة القومية العربية وربطها بالاتجاهات الحديثة وبأفكار العقلانية. ومن ثم كان هناك تركيز على ما يمكن تسميته بالمسألة العربية والفلسفة القومية فأما الأولى فقد انصرفت إلى أن الغاية القصوى لأية أمة من الأمم انما هي الرسالة التي تؤديها للثقافة الانسانية والتمدن العام، وما الاستقلال والوحدة إلا وسائل لهذه الغاية. أما الفلسفة القومية فهي التي تصور روح الأمة وتحدد اتجاهها وتنصب لها الأهداف وتضع لها السبل والوسائل، وكانت تجد في التأكيد على عناصر الأيديولوجيا القومية العربية سندها الرئيسي.

٣- النظرة الشمولية

الطابع الأيديولوجي الذي خيم على الفكر القومي دفع بعض أصحابه إلى إبراز بعض المؤشرات التي تدل على ميلهم الى النزعة الشمولية، فساطع الحصري يهتم بالتأكيد على أن الفرد لا بد أن يفنى في المجموع، أي في أمته، وأن حريته من حرية الأمة، وإذا لم يربط حريته الشخصية بحرية أمته فإنه سيخسرها ان عاجلاً أو آجلاً. وبالطبع فان أحد الأسباب الهامة وراء دعوة كهذه هو اشاعة المبادىء الجماعية (ليس الاشتراكية وإنما قيم العمل الجماعي والتضحية الفردية في سبيل المصلحة الجماعية)، وكانت المصلحة الجماعية تتركز في التأكيد على الدعوة القومية وتوفير سبل نجاحها.

من الأمثلة الأخرى على المبادىء الشمولية ان العلايلي اهتم كثيراً بالقول ان تحقيق

القومية العربية يحتاج إلى زعيم «قوي وعنيف» يقف وراءها. ويجب أن يكون قائد كهذا على مستوى الظروف الثقافية لأمته، وذلك حتى يتمكن من توحيدها كما يجب ان يكون قدوة ويتملك الثقة في نفسه، وأن تكون له شخصية جذابة ومؤثرة. وكان العلايلي مقتنعاً بأن عقل الجماهير مثل عقل الأطفال يحتاج إلى عوامل الترغيب ويتأثر بالاعتبارات العاطفية.

وقد نظر للاقليات غير العربية نظرة غير متسامحة فحيث أن الأمة في اعتقاده هي نتاج تاريخ طويل وبيئة تلائم احتياجات أفراده فانه من الصعب على الفئات الأجنبية ان تندمج في هذه الأمة، وعليه فقد رفض وجود اليهود في فلسطين، وقال انه يجب طردهم من البلاد مثلما طردت المانيا اليهود ومثلما طرد الأشوريون من العراق أو أن يتم تبادلهم بمواطني البلاد الذين يعيشون خارجها.

لقد أسهم أصحاب الفكر القومي في اجلاء الكثير من الاعتبارات النظرية الخاصة باساس القومية العربية والدعوة لها، وهذا واضح من تركزهم بنسبة ٢٦,٨٪ على المبررات المقدمة لها، ومن التصدي للدعاوى الرافضة ١٧,٤٪، ولكن الاهتمام الكبير «بالمعركة الإيديولوجية» ان جاز التعبير صرفهم عن الاهتمام بقضايا لا تقل حيوية مثل كيفية مواجهة ظروف الاحتلال في وقت كان الوطن العربي كله تقريباً محتلاً (كان التركيز على قضايا الاستعمار والامبريالية ١,٨٪). كما كان اهتمامهم بقضايا الأقليات محدداً للغاية (٢,٠٪)، واختفى الحديث عن المضمون الاجتماعي ومقاومة الاستغلال، في وقت سيطرت فيه قوى كبار الاقطاعيين والبرجوازية التجارية والتي تحالفت مع قوى الاحتلال، وحتى التركيز على الاعتبارات النظرية للقومية، كان يتطلب التعرض للوسائل العملية لتحقيق الفكرة، واقامة الوحدة العربية، وهو ما لم يظهر الاهتمام به (أساليب تحقيق الوحدة٧, ٠٪) مراحل الوحدة ٤, ٠٪، القوى التي تحقق الوحدة ٩, ٠٪ . . .).

ثانياً: الدولة الوحدوية

تعرض العمل الفكري الكبير الذي تم تحليله في الصفحات السابقة إلى أزمة شديدة في مجال التطبيق، ذلك أن الفكر عموماً يخضع للواقع السياسي والأجتماعي المحيط به وتحقيقه العملي انما هو رهن بتوازنات القوى السياسية على مستوى الواقع ومصالح القوى المعبرة عنه. والواضح في فترة ما بين الحربين أن الأحزاب او التنظيمات السياسية الجماهيرية التي كونتها النخبة العربية عبر نضالها مع السلطنة العثمانية منذ أوائل القرن انتهى امرها بالتحلل والتفكك. حدث ذلك على سبيل المثال لحزب اللامركزية والجمعية «العربية الفتاة» وجمعية العهد. ويمكن القول أنه لم يظهر حزب قومي أو حزب ذو أهداف

قومية واسعة اعضاؤه من القوى الجديدة غير الاقطاعية أو من غير كبار التجار يقود الفكرة القومية. ومن الصحيح أن حزب البعث بدأ يتكون منذ عام ١٩٤٠ إلا أن دستوره وحركته العلنية ظهرا بعد الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٧.

الى جانب عينة التنظيمات السياسية الجماهيرية، كانت القوة السياسية في يد الاقطاعيين والوجهاء والبرجوازية العليا التجارية، ولم تكن القوى الجديدة من البرجوازية الصغيرة أو الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى قد تولت مقاليد الأمور، يضاف إلى ذلك واقع الاحتلال وظروف التجزئة التي فرضتها القوى الاستعمارية، كلها عوامل جعلت مسار الحركة الوحدوية على مستوى الواقع يتجه إلى التعبير عن حركات وحدوية محددة وذات مصالح معينة تتوافق مع أهداف القوى السياسية الحاكمة العربية، وأن تفتح الباب أمام الطريق الرسمي أو طريق الحكومات العربية لتولي مسار العمل الوحدوي، وفي كل الأحوال كان الفشل أو النجاح الجزئي هو مصير كل حركة.

والحقيقة أن كتّاب الفكر القومي يمكن نسبياً أن يقسموا إلى فريقين، أحدهما كان الفكر القومي يشكل اهتمامه الرئيسي، والثاني كان ذلك الفكر واحداً من اهتماماته الأساسية. وفي كل الأحوال كان المفكر يحتاج إلى قوة سياسية يحقق بها آراءه فهو اما في السلطة ذاتها أو أنه وراء زعيم. والمشكلة أن المفكرين الكبار أمثال الحصري لم يتوفر لهم النفوذ السياسي الكافي لتحقيق افكارهم، ومن الصحيح أنه كان خلف فيصل الأول ولكن فيصل الأول لم يقم دولة وحدوية، وآماله وتطلعاته «الوحدوية» ماتت في وقت مبكر على يد فرنسا ثم بريطانيا، والحصري بعد وفاة فيصل الأول عام ١٩٣٣ ترك تقريباً العمل السياسي (بعد أن كان وزيراً في حكومات فيصل بسوريا ثم العراق) وتفرغ لنشاط الدعوة للفكر القومي على المستوى الثقافي، وهكذا ظل اسهامه الوحدوي عند حد الدعوة الثقافية. وقد كان بحق جهداً رائداً، ولكن لم يتوفر له السند السياسي. وأما الفريق الثاني بالمعنى السالف تحديده- مثل الريحاني والعلايلي وناصر الدين وسامي شوكت وعبد الرحمن عزام وقسطنطين زريق... وغيرهم -فقد تحقق لبعضهم مركز سياسي داخل حكوماتهم، ولكن مواقفهم الشخصية ظلت تعبر عن قناعات شخصية لهم لا أكثر، ولم تعبر عن اتجاه عام. فضلاً عن أن أيا من الكتاب القوميين لم يهتم بوضع برنامج محدد لتحقيق الوحدة. فقد وقف معظمهم عند حد المطالبة الشديدة بالدولة العربية الواحدة في ظروف لم تكن تسمح بذلك على الاطلاق. وحتى بخصوص هذا الاقتراح لم يكن هناك اهتمام بتقديم النقاط العملية التي تحققه، ومن الصحيح أن دروزه في كتاب الوحدة العربية قد أفرد بعض

صفحات لتقديم تصور عن الدولة المقترحة، ولكنه في النهاية اجتهاد لم يكن يعبر عن تيار عام.

ولقد لجأ بعض الكتاب في ظروف الاحباط بتحقيق القطر الواحد الى تقديم تصورات قطرية، أو طرح اتحادات من عدة أقطار فقط. شكيب أرسلان في محاضرة له بدمشق عام ١٩٣٧ يقترح اتحاداً من العراق والسعودية وسوريا وفلسطين وشرق الأردن، وكان ذلك بصدد محاولة استثارة الحس القومي في مصر آنذاك، بعد أن كانت مصر قد ابتعدت عن العرب فيما قبل الثلاثينات. ورأى أرسلان أنه إذا ما استشعرت مصر قيام «أمة عظيمة» مجاورة لها تتحقق لها القوة العسكرية والاقتصادية فانها ـأي مصرـ لن تجد ما يؤخرها عن الانضمام.

في ضوء ما سبق أصبح مصير الحركة الوحدوية في يد زعماء الأنظمة العربية أو بمعنى أوسع في يد العائلات العشائرية الحاكمة وابتعدت عن مضمونها الجماهيري الشامل الذي املته وعبرت عنه الكتابات القومية السالف تحليلها.

في عام ١٩٤١ تقدم الملك عبد الله ملك الأردن باقتراح لبريطانيا بضم سوريا إلى الأردن، وإذا امكن ففلسطين. وأطلق على مشروعه اسم «سوريا الكبرى». وتحت الحاحه المتزايد تركت بريطانيا له الفرصة لاختبار مشروعه فتقدم للزعماء السوريين بدعوته ولكنهم رأوا أن ضم سوريا إلى الأردن سبة واهانة لبلادهم وانكار لاستقلالهم ولنظام الحكم الجمهوري في البلاد، وتعللوا لتأجيل المشروع بضرورة الحصول أولاً على الاستقلال واقامة الحكم الدستوري.

محاولة أخرى تقدم بها نوري السعيد رئيس وزراء العراق عام ١٩٤٢ لبريطانيا أيضاً بإقامة ما أسماه مشروع «الهلال الخصيب» ومضمونه ان تتحد سوريا والأردن ولبنان وفلسطين في دولة واحدة، وتقرر شعوب هذه الدولة نوع الحكم فيها، ثم ينضم إليها العراق في «عصبة عربية واحدة» وللأقطار العربية الأخرى أن تنضم إلى العصبة في الوقت الذي ترضاه.

ورغم أن بريطانيا كانت تسعى آنذاك إلى استيعاب التيار القومي بما يحقق مصالحها وكانت تشجع نوعا من الاتحاد بين الأقطار العربية، فإنها لم تقتنع بمشروعات عبد الله ونوري السعيد، حيث كانت ترى أن مصر يمكن أن تلعب الدور المرسوم بشكل أفضل. واستطاعت عبر اتصالات مع الحكومة المصرية أن تفتح الطريق إلى قيام الجامعة العربية. وانتهت المناقشات التي تمت بين مصر والأقطار العربية «المستقلة» آنذاك إلى توقيع ميثاق

الجامعة في ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٥ بقصر الزعفران بالقاهرة من جانب كل من شرق الأردن ومصر والعربية السعودية والعراق ولبنان واليمن وسوريا . وقد كانت بنود الميثاق تشير إلى أنه اتحاد «كونفدرالي» بين الأقطار العربية .

وليس المجال هنا لتقييم دور الجامعة العربية ، وتكفي الإشارة إلى أن هناك ما يشبه الإجماع بين الدارسين العرب على أنها من الناحية الفكرية لا تمثل إلا أدنى صور الطموح القومي ، بل أنها اعاقت تحقيق الوحدة في طريقها المنشود، فضلاً عن أنها لم تنجح في التصدي للمشكلات الأساسية للمواطن العربي وبالتحديد في حل المشكلة الفلسطينية التي كانت أساساً في قيامها .

الفصل الثالث

المرحلة الثالثة: ١٩٤٥-١٩٦٤

تمهيد تاريخي

يمكن القول ان السمة الغالبة للموقف القومي في الفترة ما بين ١٩٤٥-١٩٦٤ هي الانتقال من مجال الاجتهاد النظري والدعوة للقومية العربية إلى محاولة التجسيد العملي في شكل تجارب وحدوية. وقد كان هذا الانتقال من مجال النظر إلى مجال التطبيق ضرورياً لتأكيد الافتراضات النظرية وجعل الأيديولوجيا القومية حقيقة قائمة يعيشها الانسان العربي. كما أن التجريب في ذاته يكشف عن أوجه النقص سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، ومن خلال التصحيح والمراجعة تزداد الإيديولوجيا القومية تبلوراً ووضوحاً. والحقيقة أن أحداث الفترة موضع البحث كان دورها حاسماً في تحديد مسار العمل الوحدوي وفي توضيح محتوى، ومضمون الفكرة القومية كما تركت بصماتها القوية على العلاقات العربية-العربية.

ولم يكن الانتقال إلى مجال التطبيق فجائياً، بل كان نتيجة تطور اجتماعي وسياسي أصاب البيئة العربية دفع بقوى اجتماعية جديدة عكست تطلعاتها ونظرتها القومية مضموناً مختلفاً إلى حد كبير عما كان سائداً من قبل. وبالتحديد في مجال تحويل الفكرة العربية إلى حركة سياسية لها أسس تنظيمية وطابع الشمول والانتشار، واضفاء الطابع الشعبي أو الجماهيري عليها، سواء انعكس ذلك في أن هذه القوى التي تصدت لقيادتها كانت ذات صلة قوية ومباشرة بالجماهير العربية أم أن بعضها عكس آمال وتطلعات الجماهير وتبناها.

لقد كشفت الظروف السياسية والواقع الاجتماعي في الوطن العربي، بعد الحرب العالمية الثانية، عن ترهل القيادات التقليدية العربية الحاكمة او عجزها عن قيادة الحركة

العربية وضيق نظرتها وتفضيلها لمصالحها الذاتية على المصالح العربية. فلم تستطع هذه القيادات أن تتصدى للاحتلال الصهيوني في فلسطين ولا لواقع التجزئة الذي فرضه الاستعمار الأوروبي، ولم تمنع وقوع الاحتلال لمناطق جديدة من الوطن العربي، مثل احتلال لواء الأسكندرونة عام ١٩٣٩ من جانب تركيا.

وكانت قد انعقدت عدة مؤتمرات عربية، منذ صدور وعد بلفور في (٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧) بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، كانت تعبر عن روح الادانة والاستنكار للإحتلال الصهيوني الذي كشف عن نفسه تماماً منذ ذلك التاريخ. ولكنها توقفت عند حد الادانة، ولم تستطع النظم والقيادات العربية في العشرينات والثلاثينات والأربعينات أن توقف الزحف الصهيوني ولم توفر للثورات الشعبية الفلسطينية عناصر القوة الحقيقية. كان أبرز هذه المؤتمرات·المؤتمر العربي ببلودان (٨ أيلول / سبتمبر ١٩٣٧) اشتركت فيه وفود مصر والعراق وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين ومندوبين عن عرب المغرب، وأكد على أن فلسطين جزء لا يتجزأ من الوطن العربي، كما رفض وقاوم تقسيم فلسطين وانشاء دولة يهودية فيها. ومنها أيضاً مؤتمر لندن (٧ شباط/فبراير ١٩٣٩) الذي اشتركت فيه جميع الحكومات العربية وناقش الوعود الانكليزية بخصوص فلسطين، وظل منعقداً عدة أسابيع حتى أصدرت بريطانيا كتاباً أبيض في (١٧آذار/مارس١٩٣٦) عدلت فيه عن فكرة التقسيم، واعترفت بحق فلسطين في الاستقلال، إلا أن الكتاب الأبيض علق استقلال فلسطين على اشتراك الصهيونيين وقد رفضوه لأنهم أرادوا انشاء دولة يهودية، كما رفضه العرب لعدة أسباب منها أن أعلان الاستقلال فيه أرجىء إلى ما بعد فترة انتقال حددت بعشرة أعوام. وقد صاحبت هذه المؤتمرات ثورات عربية في فلسطين استمرت إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وكانت حرب ١٩٤٨ علامة بارزة على شدة ضعف الأنظمة العربية والقوى التي تحكمها في الاضطلاع بمسؤولية العمل العربي والدعوة القومية. فإلى جانب فشلها العسكري في مواجهة العدو الصهيوني عكست تناقض المصالح والأهداف الشخصية وتخلي أو تراجع الكثير منها عن مهام العمل القومي. فالأسرة الهاشمية حاولت أن تفرض على الجامعة العربية قبول الهدنة الأولى، في الوقت الذي كانت الجيوش العربية مطبقة على تل-أبيب. وفي ٩تموز/يوليو ١٩٤٨ اتضح أن هناك مخططاً استعمارياً قامت بتنفيذه القوات الأردنية وهو عدم اعطاء فلسطين كلها للملك عبد الله، والوقوف عند الحدود التي وضعها التقسيم والانسحاب من بعض المناطق، وعدم التحرك لمساندة الجيش المصري الذي لم يجد مساندة أيضاً من الجيش العراقي، الذي لم يحارب آنذاك.

لم تكن القضية الفلسطينية أو القيام بمشروع تعاهدي للعمل العربي المشترك عبر عنه ميثاق جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ هي العوامل الوحيدة التي أوضحت تنكر القيادات الحاكمة أو المسيطرة القديمة للقضية القومية أو أنها ليست على مستوى تحدياتها، وكانت هذه القيادات تنتمي طبقياً للعائلات العشائرية الكبيرة وكبار الاقطاعيين والأعيان والتجار. في الحقيقة عجزت هذه القيادات عن تولي مسؤولية التصدي لمشكلات بلادها في مرحلة النضال الوطني وتأخر تفكيرها عن آمال وتطلعات شعوبها.

لقد كان التطور الاجتماعي في الأقطار العربية،بعد الحرب العالمية الثانية ومنذ أوائل الخمسينات، يفتح الباب على مصراعيه لقوى جديدة شابة انحدرت من الطبقة المسيطرة القديمة، والتي أشرنا إليها بكبار الأعيان والتجار والاقطاع... وقد بدأت تشغل نفسها لا فقط بالنضال ضد الاستعمار والاحتلال الأجنبي وأنما أيضاً بقضايا التغير الاجتماعي فدعت لأفكار العدل الإجتماعي والتقدم، وانتقدت بحدة نظمها وسياساتها الداخلية، وأخذت تشكل تنظيماتها السياسية المناوئة للحكم بطرق علنية وسرية. وفي بعض المناطق كانت تقود انتفاضات شعبية وحروب عصابات ضد السلطات الاجنبية وعملائها.

وقد نمت هذه القوى في ظل بعض قوانين الاحتلال ذاتها وفي ظل التطور الاقتصادي الذي مرت به الأقطار العربية منذ بداية العشرينات حيث كان التحول في اتجاه بناء بعض الصناعات الوطنية والنشاط التجاري الوطني إلى جانب الاستثمار الزراعي. كما أنه في أقطار المشرق قامت سلطات الاحتلال ببعض أوجه التحديث في مجال الإدارة، ومن خلال المدارس الثقافية التي فتحتها تكونت نخبة شابة رأت هذه القوى ضرورة الاعتماد عليها في ادارة مستعمراتها، وهنا استعانت على سبيل المثال ببعض الأقليات في تنظيم الأمن الداخلي وضمن صفوف الجيش.

وتغلغل أبناء الطبقة الوسطى تدريجياً في الجيش الذي أصبح مؤسسة هامة في الحركة العربية، لا لأن الضباط لعبوا دوراًهاماً في السياسة العربية عموماً والحركة الوحدوية العربية، وإنما لأنه أتاح مصدراً جديداً للقوة لفرض الأفكار والتصورات الوطنية لهذه النخبة وللاطاحة بالنظم التقليدية.

لقد فتح الجيش الطريق أمام القوى السياسية المدنية في سوريا لنشر الفكر القومي، كما انتبه البعث لأهمية الجيش فوطد صلته الإيديولوجية والحركية بضباطه. ومن المعروف أن الانقلابات الثلاثة التي حدثت عام ١٩٤٩ قام بها ضباط الجيش حيث استولى أديب الشيشكلي على السلطة من كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩ حتى شباط/فبراير ١٩٥٤ بعد أن

حكم حسني الزعيم وسامي الحناوي كمرحلة انتقالية من آذار/مارس إلى كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٩.

هكذا فان تطور الحركة العربية لم ينفصل عن التطور في القوى الاجتماعية العربية وعن المشكلات السياسية مثل عجز الأنظمة العربية التقليدية عن المضي كاملاً في طريق التحرر الوطني والقومي، ووقوع نكبة ١٩٤٨، ومشكلات ما بعد الاستقلال. وبالنظر سريعاً إلى حركة القوى الوطنية التي ظهرت منذ أواخر الأربعينات يمكن التعرض لثلاث قوى أساسية هي البعث، وثورة ٢٣ تموز/يوليو، وحركة القوميين العرب عكست كل منها توجهات معينة نحو القضية القومية، وكانت لها ظروفها الخاصة في النشأة، كما أنها اشتركت أو كانت وراء معظم المحاولات الوحدوية التي افرزتها الفترة موضع البحث.

يبدأ التاريخ الحقيقي لحزب البعث من أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات عندما ذهب شابان هما ميشيل عفلق وصلاح البيطار، من أبناء تجار الطبقة الوسطى بسوريا، إلى فرنسا للدراسة، وهناك انفتحا على كل من الأفكار الماركسية، والأفكار القومية أيضاً وكان تأثير الشيوعيين في فرنسا آنذاك ملموساً واقترب عفلق والبيطار من المفكرين الشيوعيين الفرنسيين. ولما عادا إلى سوريا عملا بالتدريس، ولكن الأحداث السياسية جذبتهما سريعاً، حيث كانت سوريا تعيش ظروف التمزق القومي والاضطراب الاجتماعي والصراع الفكري والثقافي.

وكان هناك حدثان هامان صعّدا الشعور القومي آنذاك، هما احتلال لواء الاسكندرونة من جانب تركيا عام ١٩٣٩، والقضاء على ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق عام ١٩٤١، التي لعب فيها بعض القوميين دوراً ملحوظاً.

وفي الأربعينات وسع حزب البعث من نشاطه بين العناصر الطلابية الشابة والطبقات الوسطى في المدن وانتشر في عدة مدن سورية، واستقال عفلق والبيطار من عملهما كمدرسين وتفرغا للحزب. وقد أعلم الحزب الحكومة بتأسيسه رسمياً في تموز/يوليو ١٩٤٥ وصدرت في العام التالي ١٩٤٦ جريدة الحزب البعث. وفي عام ١٩٤٧ انعقد المؤتمر الأول للحزب وصدر دستوره ونظامه الداخلي. واستطاع الحزب في أواخر الأربعينات تجنيد بعض الأعضاء في الأقطار العربية الأخرى عن طريق الشباب الذي كان يدرس في دمشق.

ورغم أن الحزب قاد حركة نضال ضد الفرنسيين (عمل عفلق والبيطار بعد عودتهما بمدرسة التجهيز وهي مدرسة لها ماض كبير في العمل الثوري) وبالرغم من اتساع عدد أعضائه فإن تأثيره السياسي ظل محدوداً نسبياً بسبب قوة الحكم القديم. ولكنه في أواخر

الأربعينات بدأ تأثيره القوي يتضح في مجريات الحياة السورية. ففي عام ١٩٤٧ ظهر الحزب العربي الاشتراكي في حماة بقيادة أكرم الحوراني، الذي اصطدم مع عائلة البرازي وغيرها من العائلات الاقطاعية وتبنى مصالح الفلاحين، وفي أواخر عام ١٩٥٢ أندمج حزب الحوراني في حزب البعث العربي وتكون ما يعرف منذ ذلك التاريخ بحزب البعث العربي الاشتراكي.

تجاوز الحزب مرحلة اثبات وحدة الأمة العربية وتبرير الدعوة القومية وانطلق من أن العرب أمة واحدة ووحدة الأمة العربية حقيقة ثابتة وما الفوارق بين أجزاء الوطن العربي إلا فوارق مصطنعة، ومهمة الحزب أن يعيد توحيد الأمة العربية. والأمة العربية لها رسالة خالدة عليها أن تحققها، فلها قدرة على الخلق والابداع والتجدد منذ القدم، ولديها استعداد ونزوع نحو التقدم والحضارة، والرسالة العربية اليوم هي في أن يتطلع العرب إلى بعث أمتهم لكن خلال واقع متحضر فالقيم الانسانية لا تثمر إلا في أمة سليمة. وطرح البعث نظرة علمانية وديموقراطية انسانية للقومية العربية ورفض الأسس العنصرية وقال بأن الإسلام جزء من التاريخ العربي الذي هو ميراث المسلمين وغير المسلمين على السواء. ورغم أنه أكد على ضرورة المضمون الاشتراكي للوحدة، فإن عنصر الوحدة ذاته له الأولوية فمن خلاله يمكن إيجاد الحلول لكافة مشاكل المجتمع العربي. ولا يخفى أن انتشار الحزب على مستوى البلدان العربية (جاء في دستوره أنه حزب عربي شامل، تؤسس له فروع في سائر الأقطار العربية) كان يعكس رغبة ضمنية من جانب أيديولوجيته بأن يبدو القوة «الرائدة» في المنطقة «والقائدة» أيضا نحو تحقيق الوحدة العربية.

وأما موقف ثورة ٢٣ تموز /يوليو ١٩٥٢ في مصر فقد اتضح من المبادىء القومية التي اعلنتها بعد سنوات قليلة من قيامها وراحت تؤصل لها من خبرة السنوات الماضية في مصر. يقول عبد الناصر في فلسفة الثورة ان الوعي العربي بدأ يتسلل إلى تفكيره وهو طالب بالمرحلة الثانوية، فكان يخرج متظاهراً مع زملائه في المناسبات القومية، وان العاطفة أصبحت عنده نوعاً من الفهم الواضح وهو طالب بالكلية الحربية، ثم أتضحت أكثر وهو طالب بكلية أركان الحرب يدرس حملة فلسطين، وعندما انتهت المعارك في فلسطين أصبحت المنطقة في تصوره كلها قطعة واحدة تاريخها واحد وتحدياتها واحدة ومستقبلها واحد. وفي فلسفة الثورة أيضاً أشار عبد الناصر إلى أن الدوائر التي تتحرك فيها مصر هي الدائرة العربية، والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية، وواضح أن أولى الدوائر هي المنطقة العربية مما يعني الربط الاستراتيجي بين مصر وبقية أجزاء الوطن العربي.

وبظهور ثورة تموز /يوليو تغير موقف مصر العربي جذرياً حيث تم احياء الاحساس العربي، ودخلت مصر إلى قضايا العروبة بشكل حاسم وكبير ووضعت كل إمكانياتها لخدمة القضية العربية، وكان وزنها الاستراتيجي في المنطقة يعني أن مكسباً كبيراً للقومية العربية قد تحقق.

والحقيقة أن نكبة ١٩٤٨ كان لها دور هام في تقوية الانتماء العربي لمصر فقد فتحت أعين قادة ثورة تموز /يوليو ـ وكان الكثيرون منهم ضباطاً في الجيش المصري الذي ذهب إلى فلسطين آنذاك ـ على اهتراء الأنظمة العربية وفشلها في مواجهة الخطر الصهيوني الذي مثل التحدي الرئيسي ليس فقط لهذه الأنظمة وإنما بالأساس لجوهر القضية العربية ذاتها. كما كانت الحرب فرصة لالتقاء المقاتلين من رجال الثورة ببقية المقاتلين من الأقطار العربية لاكتساب الوعي القومي، وكشفت لقادة الثورة أن الصراع مع الاستعمار لا ينفصل عن الصراع مع الصهيونية، وأن الاحتلال الصهيوني لفلسطين لا ينفصل عن المخطط الاستعماري الأشمل في المنطقة.

وعبرت الثورة،من خلال ما يعرف بالتراث الفكري الناصري أو التيار الناصري،عن رؤيتها للوحدة، بأن اكدت على ضرورة وجود اجماع شعبي عام للوحدة وتوافر الوحدة الوطنية داخل كل قطر، مع تماثل الظروف أو تقاربها إجتماعياً وسياسياً. كما حرص أنصار الناصرية على أن تكون تجربة ثورة تموز /يوليو هي التجربة «النموذج»، ورأوا أن الوحدة العربية تتم دون أن تصدر مصر الثورة إلى غيرها من الأقطار العربية لأنها بتجربتها تضع نموذجاً للثورة. وانسحب ذلك على الموقف من قيادة الوحدة العربية حيث لم تحسم الثورة مسألة من يقود الحركة العربية نحو الوحدة، ولعل ذلك يفسر دعوة عبد الناصر إلى قيام حركة عربية واحدة ثورية وشاملة. ورأت الثورة أن الوحدة ضرورة وهدف رئيسي للعرب ولكن الاشتراكية يجب أن تتحقق أولاً في الأقطار العربية ثم تليها الوحدة التي ستعبر حينئذ عن واقع متطور وثوري للشعب العربي. إلى جانب ذلك ركزت الثورة على تنشيط كافة جوانب التعاون الثقافي والاقتصادي بين الأقطار العربية، بل وتوحيد الجهود السياسية العربية في مواجهة مخططات أعداء الأمة العربية.

وأما حركة القوميين العرب فيعود تاريخ تكوينها إلى الفترة الزمنية القصيرة التي اعقبت حرب ١٩٤٨. فقد تركت الحرب وهزيمة النظم العربية وإقامة الدولة اليهودية بفلسطين نتائج بالغة الدلالة على المفكرين العرب. وكان قسطنطين زريق، الذي عمل محاضراً بالجامعة الامريكية،من أبرز من تنبهوا للخطر الصهيوني وصلته بمصير القومية العربية، فبدأ يتحدث عن أن النكبة ليست في الهزيمة العسكرية فقط بل أنها أفصحت عن

عجز النظم العربية والقيادات التقليدية والإطار الفكري العام الذي حكم حركة معظم من تصدوا للفكرة القومية. وأشاعت أفكار زريق احساساً بعدم الثقة في هذه النظم وفي الاعتقادات الخاصة بها. إلى جانب ذلك استمر يدافع عن الأمة العربية وعن قدراتها الكامنة في الاتحاد والقوة، ولكن أفكاره أيضاً أشارت إلى ضرورة أن يتولى جيل جديد من المثقفين العرب قيادة الحركة العربية وحث الشباب على المضي في هذا الطريق لاستعادة كبرياء الأمة العربية ووقف المخاطر المحدقة بوحدتها. وكان من تلاميذه بالجامعة جورج حبش الذي استجاب لحماسة أستاذه ولدعوته، وبدأ حبش وزملاؤه يفكرون في أن تكون هناك حركة سياسية تسعى إلى القضاء على ثلاثة أنواع من التهديدات الجديدة للأمة العربية هي التجزئة السياسية، والامبريالية وإسرائيل، ذلك أن نكبة ١٩٤٨ كشفت عن معنى جديد للتجزئة في الوطن العربي باعتبارها جزءاً من النظرة الغربية الصهيونية للمنطقة العربية، كما أكدت على معنى قديم آخر باعتبارها أداة من أدوات التعامل الاستعماري مع البلاد الخاضعة للاستعمار وانعكاس لمصالح وتوازن القوى بين الدول الغربية الكبرى فيما بعد الحرب العالمية الأولى.

التقى جورج حبش بزميل آخر هو وديع حداد في الجامعة الأمريكية، كلاهما فلسطيني، الأول من المنطقة الواقعة بين اللد ورام الله والثاني من شمال فلسطين، وينتميان إلى طبقة تجارية متوسطة، تخرجا بين عامي ١٩٥١ و١٩٥٢ من كلية الطب ولم يستطيعا العودة إلى فلسطين بسبب هجرة عائلتيهما منها بعد الحرب. تأثرا بشدة بالنكبة ونظر إليها حبش على أنها إهانة لكرامة الانسان الفلسطيني إلى جانب كونها قضية قومية عامة، وقد شاركه الاحساس أيضاً وديع حداد وآخرون من زملائهما بالجامعة وبدأ في تكوين مجموعات للحوار والنقاش والعمل الوطني، واستطاعا الانضمام إلى جمعية العروة الوثقى التي كانت قد تكونت منذ عام ١٩١٨، واشترك حبش وزميل آخر، هو هاني الهندي، في ادارة تحرير المجلة الناطقة باسم الجمعية وهي مجلة العروة . وحتى عام ١٩٥٢ لم يكن لحبش وأتباعه نظرة سياسية محددة متكاملة ولا شكلاً تنظيمياً ينتمون إليه، ولكن بمرور الوقت شعروا أنهم يمثلون تياراً سياسياً يهدف إلى تعبئة كل الأمة العربية في نضالها لتحرير فلسطين، وكانت لديهم حساسية من التكوين التنظيمي حتى أنهم اعتبروا حزب البعث من الأحزاب المنتمية إلى عصر ما قبل النكبة وهو العصر الذي كان موضع انتقاد من هؤلاء الشباب الجدد، وفضلوا أن يطلق عليهم حركة القوميين العرب باعتبار أنهم يمثلون كل فصائل العرب القومية وليس طبقة أو فئة بعينها.

ووجد حبش وأنصاره أن من الضروري ان يجنوا ثمار حركتهم في تنظيم أعضاء جدد

ونشر آرائهم ومن ثم بدأوا في تكوين الشكل التنظيمي للحركة، وذلك بعد انعقاد أول مؤتمر قومي لهم في عام ١٩٥٦ بعمان. أصبح للحركة مؤتمر عام كأعلى سلطة فيها ثم لجنة متميزة منبثقة عنه تتولى الاشراف على شؤون الحركة في كل الوطن العربي، وتنقسم بدورها إلى لجان فرعية.

ولقد تطور فكر الحركة القومي تطوراً ملحوظاً منذ أوائل الخمسينات فقد كان حماسها للقومية العربية لا يقل عن حماس الحركات الأخرى، ولم تكن أفكار الحصري وقسطنطين زريق بعيدة عنهم فيما يتعلق بمبررات القومية وأسسها، ولكن كان للحركة منهجها المتميز في تناول الفكرة القومية. نظرت في بداية الخمسينات لتعريف القومية بأنها شخصية عناصرها مشتركة وجماعية ومتميزة لمجموعة من الناس هم العرب، وأنها حقيقة تاريخية لغوية ثقافية إجتماعية تجعل من الأمة العربية وحدة إجتماعية تاريخية متميزة تقوم على التقاء وترابط عناصر محددة بينها. وفي عام ١٩٦٠ تحدث الحكم دروزه في كتابه في التثقيف القومي عن أن حركة القومية العربية تهدف إلى تجسيد وجودها في شكل مؤسسات قومية إجتماعية واقتصادية وسياسية مستقلة،والقومية العربية هي الظروف المعنوية والثقافية التي من خلالها تدرك الأمة وجودها الوحدوي الجماعي وهذا بدوره يجعل من الإرادة الجماعية للشعب بأن يحدد مصيره بين الأمم الأخرى عاملاً أساسياً في إرساء الفكر القومي. وقد فتح هذا التصور الباب للتأكيد على دور الجماهير وبأن تتحول إلى حركة شعبية سياسية واسعة لحد ما. والحقيقة أنه تصور لا ينفصل عما ساد منذ الأربعينات في أوساط أبناء الطبقة الوسطى في المشرق، من أن تكون النظرة للاتحاد قائمة على التضامن بين الشعوب العربية أكثر من التعاون بين الحكومات، وأن يقوم البناء السياسي لدولة الوحدة العربية على أسس ديمقراطية وشعبية وتقدمية، وأن يكون هدفها هو تعبئة القدرات العربية سياسياً واقتصادياً وعسكرياً لتحرير فلسطين من الصهيونية وتحرير بقية أجزاء الوطن العربي من الأمبريالية التي يمثل الغرب قوتها الأساسية. وكانت القضية الفلسطينية محوراً رئيسياً في الفكر القومي لحركة القوميين العرب، فالوحدة -التي اعتبرت من أهدافها الأساسية- كان ينظر إليها على أنها الحل السحري للأمراض العربية، بها يتم تحرير فلسطين، وبها تعبر الأمة العربية عن رسالتها في التطور والتقدم.

لقد رأى جورج حبش أن هزيمة ١٩٤٨ لم تكن صدفة، وأن السبب هو الفساد والتمزق اللذان أصابا الأحوال القومية واللذان انعكسا في التجزئة على مستوى الوطن العربي كله، وفي استمرار الأمبريالية وهيمنتها واستمرار حلفائها، وفي الضعف وعدم الاندماج الإجتماعي القومي وفي غلبة التفكير الرجعي في عقلية المواطن العربي. ومن ثم

فالاندماج العضوي العربي المتمثل في الوحدة أصبح يمثل الطريق الأمثل لمقاومة الخطر الصهيوني، ذلك أن النضال الفلسطيني ليس معزولاً عن غيره من أوجه النضال القومي.

وربطت الحركة بين القوى الأمبريالية الغربية وبين اغتصاب فلسطين ومن ثم أعلنت العداء والكفاح ضد القوى الغربية. والجديد أنها أضافت الولايات المتحدة إلى قائمة أعداء الأمة العربية، لأن الولايات المتحدة لعبت بين عامي ١٩٤٧ـ١٩٤٨ دوراً ملحوظاً في إقامة الدولة اليهودية بفلسطين.

حتى عام ١٩٦٠ كانت الحركة تعكس مضموناً برجوازياً للتحول الاجتماعي وكانت تؤمن بما اسمته «بنظرية المراحل السياسية»، أي أن تجزئة الأهداف القومية وتحقيقها عبر فترات زمنية متتالية، وعبرت عن هذا في أنها وضعت للعوامل السياسية الأولوية على العوامل الاقتصادية والإجتماعية، وآمنت بأن المشكلة تنحصر في عدم تحقق الوحدة السياسية والتنسيق السياسي بين القوى العربية، ولعل ذلك يفسر سرعة تأييدها لأية تجارب وحدوية (أهمها كانت تجربة ١٩٥٨) دون اعتبار للاختلافات في البناء الإجتماعي والسياسي (نادت أيضاً آنذاك بوحدة سوريا والعراق والأردن). وكانت تحذر من الصراع الطبقي والطروحات الاشتراكية، وبررت ذلك بأنه ليس من المناسب أن يناضل القوميون على أكثر من جبهة واحدة داخلياً في كل قطر، وخارجياً في المنطقة العربية لتحقيق الوحدة.

إلا أنه في ايار/مايو ١٩٦٠ كتب محسن إبراهيم مقالة بجريدة الحرية ـالتي ظهرت في ذلك العام لتكون لسان حال الحركةـ بمناسبة عيد العمال العالمي قال فيها ان العصر الذي تخلفت فيه حركة القوميين العرب عن الثورة الإجتماعية والتقدمية قد انتهى، وان على الحركة أن تلتفت للواقع الإجتماعي والاقتصادي في القطر العربي الذي تعمل فيه وتسعى الى تغييره لصالح الجماهير. بوجه عام اتجهت الحركة شيئاً فشيئاً إلى تبني الأفكار الاشتراكية إلى أن عبر فريق هام منها عن ضرورة تبني الماركسية ـاللينينيةكإيديولوجياللثورة العربية. وكان وراء هذا التحول الحاسم عوامل كثيرة منها فشل القوميين في ربط عبد الكريم قاسم بدولة الجمهورية العربية المتحدة، وصدور القرارات الاشتراكية في مصر. وعندما وقع الانفصال بين مصر وسوريا عام ١٩٦١ ازداد الاتجاه «الراديكالي» في الحركة، وترسخ لديه الاعتقاد باولوية حسم الصراع الإجتماعي، وأصبح من السهل ملاحظة استخدام اعضاء الحركة للفظ الصراع الطبقي والمقولات الماركسية.

القوى الثلاث السابق الاشارة إلى أفكارها العامة (البعث، والناصريون، والقوميون العرب) لعبت دوراً بارزاً وهاماً في الحركة الوحدوية. قدمت منطلقات واتجاهات نظرية متميزة ودخلت في علاقة سياسية اتسمت بفترات الوفاق وفترات الصراع، وحددت محصلة

التفاعل بينها مصير الحركة الوحدوية فكراً وعملاً إلى وقتنا الراهن. ولما كان البحث يتوقف في هذه المرحلة عند عام ١٩٦٤ فإن الكتابات موضع التحليل ستعكس التطور الفكري عند ذلك العام، ولن يتعرض التحليل للتغير الذي حدث بعده على مستوى فكر القوى الثلاث الأساسية.

مضمون الفكر القومي

مصادر التحليل

١ ـ نضال البعث
الجزء الثاني (القطر السوري) ١٩٤٩ـ ١٩٥٤ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٣

٢ ـ نضال البعث
الجزء الثالث (القطر السوري) ١٩٥٤ـ١٩٥٨ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٤

٣ ـ نضال البعث
الجزء السادس (القيادة القومية) ١٩٦١ـ١٩٦٣ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٥

٤ ـ ميشيل عفلق
معركة المصير الواحد — دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٥٨

٥ ـ ميشيل عفلق
في سبيل البعث — دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٥٩

٦ ـ ميشيل عفلق وآخرون
دراسات في القومية — دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٠

٧ ـ شبلي العيسمي
حول الوحدة العربية — دمشق ـ ١٩٥٧

٨ ـ د. نديم البيطار
نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية — دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٧٣

٩ ـ ميثاق العمل الوطني — القاهرة ـ ١٩٦٢

١٠ ـ عبد الناصر الفكر والطريق — القاهرة، منظمة الشباب العربي الاشتراكي

١١ ـ محمد حسنين هيكل
ما الذي جرى في سوريا؟ — الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ـ ١٩٦٢

١٢ ـ محسن ابراهيم
في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي   دار الفجر الجديد ـ بيروت ١٩٦٢

١٣ ـ عصمت سيف الدولة
الطريق إلى الوحدة العربية   القاهرة ـ ١٩٦٧

١٤ ـ محاضر جلسات مباحثات الوحدة   الدار القومية للطباعة والنشر
القاهرة ـ ١٩٦٣

١٥ ـ ساطع الحصري
حول القومية العربية   دار العلم للملايين ـ
بيروت ـ ١٩٦١.

نتائج التحليل كميا (التحليل الإحصائي)

يمكن رصد أهم الإتجاهات التي عبرت عنها الكتابات القومية في الفترة محل البحث في النقاط التالية:

١ ـ استمرار الأساس العلماني في النظرة لنشأة الفكرة القومية (٦٣٪) وكانت تعني اضفاء الطابع الانساني أو العلمي أو الموضوعي على الدعوة القومية ورفض أي أساس عنصري، وعلى الرغم من أنه كان هناك تأكيد على التراث الديني الذي ساعد الدعوة على الظهور، فقد كان القصد الاشارة إلى أن الأديان، ومنها الإسلام، تعد جزءاً من التاريخ العربي، جزء يعتز به الانسان العربي ومرحلة من مراحل تكوينه الفكري، والنظرة لتقييم الانسان العربي أصبحت تقوم على جهده وامكانياته قبل انتمائه الديني. كما أصبحت العلمانية تشير إلى تحليل الواقع العربي موضوعياً وانتهى الكتاب القوميون إلى أن الاحتياجات الاقتصادية وتطوير وتحديث المجتمع العربي سياسياً واجتماعياً هو غاية الدعوة القومية.

٢ـ تنوع المبررات المقدمة لتأكيد الفكرة القومية، فكان هناك اتفاق على أهمية العوامل التاريخية التي عرضها المفكرون فيما قبل عام ١٩٤٥، مثل اللغة والآلام المشتركة، وظهر عامل الخطر الصهيوني كسبب رئيسي يتطلب الوحدة بالاضافة إلى أن التجزئة والتخلف تعتبران من أمراض المجتمع العربي الداخلية التي تزول بالوحدة.

٣ـ ظهر في التحليل أن الانتقادات الموجهة للفكرة القومية هي انتقادات عاطفية ومثالية، ولكن الموقف منها كان الرفض.

٤ـ لم يكن هناك خلاف على أن الصورة الاندماجية للوحدة هي الصورة الأمثل ولكن ما طرح فعلاً كان الصورة «الفيدرالية». والحقيقة أن الكتابات القومية عكست غموضاً كبيراً فيما يتعلق بشكل الاتحاد أو الوحدة فبينما أصر البعض على ضرورة التحقق السريع للاتحاد «الفيدرالي»، تحفظ آخرون بشدة ونادوا بالتمهل والتدرج. وحتى أولئك الذين تعجلوا الأمر (البعثيون) كان تقديرهم هو التمييز بين المعنى الضيق للوحدة السياسية والذي يعني التنسيق السياسي القوي على المستوى الفوقي (الحكومي) وبين المعنى الواسع للوحدة السياسية، والذي كان يعني الأسس الحقيقية لعملية اندماج اجتماعي على المستوى التحتي. ومن الجدير بالذكر أنه كثيراً ما حدث خلط بين المعنيين.

٥ـ كان هناك ميل قوي إلى اضفاء الطابع الشعبي أو الجماهيري على الحركة الوحدوية وكثيراً ما كان يذكر أن الجماهير هي القوة الأساسية التي تحقق الوحدة (٩١٪) وكان المعنى يشير إلى أن الوحدة الحقيقية تتم من خلال حركة جماهيرية منظمة. ولا يستقيم هذا التأكيد مع إعطاء ثقل ووزن كبيرين لعامل الزعامة الفردية.

٦ـ تعدد الأساليب التي يتم بها تحقيق الوحدة، ويبدو أن أنصار الفكر القومي في المرحلة موضع البحث كانوا يميلون إلى هذا التعدد لاثبات جدوى الأفكار التي يؤمنون بها أو توجههم الخاص للوحدة. فما بين الحديث عن الثورة الشعبية الى الفكرة الانقلابية (يلاحظ أنها في عرف البعثيين ترادف كلمة الثورة، وظهر استخدامها في تراث البعث في الأربعينات والخمسينات) إلى الاهتمام بوحدة القيادة السياسية الذي تولى عبد الناصر بالذات التأكيد عليه.

٧ـ ارتفاع نسبة الاتجاه في تطبيق الوحدة تدريجياً (٣٤٪) ورفض صور التكتل الاقليمي (٣٩٪ معارض)، وظهر اتجاه أيضاً بعد فشل وحدة ١٩٥٨ بأن يتحقق التطور الإجتماعي والإقتصادي، أي ما أطلق عليه البناء الذاتي أولاً، على أن ينظر إلى ذلك على أنه خطوة وحدوية، وكان هذا الاتجاه ضعيفاً(٥٪).

٨ـ اهتمت الكتابات موضع التحليل بتوضيح الفوائد التي تعود عن الوحدة وكانت في مجملها أهدافاً عامة للأمة العربية كلها (سياسية ٤١٪، اقتصادية ٢٤٪، إجتماعية ٢٤٪، عسكرية ٤٪، وأمن قومي ٣٪).

٩ـ حظيت العقبات التي تواجه العمل الوحدوي بأكبر قدر من الاهتمام وعكست الكتابات تعدداً كبيراً في مظاهرها (تسع عقبات رئيسية). ويرجع ذلك إلى إحساس أصحابها بوطأة الفشل الذي أصاب التجربة الوحدوية، أما وقد كشف التطبيق عن أخطاء

كثيرة فإنهم ذهبوا إلى الاجتهاد في تحديد أسباب الفشل (التي أطلق عليها العقبات) من باب الانتقاد الذاتي.

١٠ـ الإقرار بفشل بعض التجارب الوحدوية (٣٦٪)، كما ظهرت أوجه أخرى للتقييم، فالبعض رأى أنها تمهيدية (٣٦٪) وآخرون قالوا بأنها متعثرة (١٢٪).

١١ـ اتخذ موقف الفكر القومي من الغرب طابع العداء بصوره ودرجاته المختلفة بسبب الربط الجذري بين الغرب وظاهرة الاستعمار والإمبريالية، خاصة مع انحياز الغرب لإسرائيل.

١٢ـ عكست الكتابات لأول مرة في تاريخ الحركة القومية مضموناً إجتماعياً واضحاً كان أميل إلى الطريق الاشتراكي، وكان اعتباراً حاسماً في العلاقة بين القوى القومية.

١٣ـ التسامح والاعتراف بالأقليات (٤٤٪، ١٧٪)، وقد ظهر ذلك الموقف لأول مرة من حيث الاهتمام بالموضوع.

١٤ـ رغم ظهور النظرة الليبرالية في العمل السياسي الداخلي فقد كانت الغلبة للأساليب الموجهة أي التي تتصل ببعض الاعتبارات المركزية في اتخاذ القرارات وتركيز السلطات وتقييد أو ضبط العمل السياسي الحزبي، وقد استخدم البعض لفظ «الديموقراطية الاشتراكية» دون تحديد للقصد من اللفظ، وأن كان يمكن اعتباره اتجاهاً لعدم تفضيل الأسلوب الليبرالي الغربي.

١٥ـ يمكن ترتيب الوزن وموضع الاهتمام الذي حظيت به كل فئة من الفئات الثماني عشرة موضع التحليل في الكتابات القومية على النحو التالي:

١ ـ العقبات والتحفظات	٢٠,١
٢ ـ مبررات الفكرة القومية	١٢,٠
٣ ـ أساليب تحقيق الوحدة	٨,٨
٤ ـ القوى التي تحقق الوحدة	٨,٠
٥ ـ الموقف من التغيير الاجتماعي	٧,٩
٦ ـ الموقف من الديمقراطية	٧,٣
٧ ـ الموقف من الامبريالية والاستعمار	٦,٦

٨ ـ الفوائد العامة للوحدة ٥,٧

٩ ـ تصور أشكال الوحدة ٥,٦

٩ ـ مراحل الوحدة ٥,٦

١١ ـ نشأة الفكرة القومية ٤,٤

١٢ ـ تقييم محاولات الوحدة السابقة ٣,٠

١٣ ـ الموقف من الأقليات ١,٦

١٤ ـ الانتقادات الموجهة للفكرة القومية ١,٢

١٥ ـ ماهية الوحدة ٠,٧

١٥ ـ الموقف من الغرب ٠,٧

١٧ ـ أسس اتجاه الرفض ٠,٥

١٨ ـ الفوائد الخاصة للوحدة ٠,٢

ويوضح الجدول التالي النسبة المئوية لتكرارات كل فئة، ووزن الفئة مقارنة بالفئات الأخرى:

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
نشأة الفكرة القومية							
دينية	٦	١٣	٥	١٠	١	٢	
عرقية	١٢	٢٥	١	٢	١١	٢٣	
علمانية	٣٠	٦٣	١١	٢٣	١٩	٤٠	
المجموع	٤٨	١٠٠	١٧	٣٥	٣١	٦٥	٤,٤
مبررات الفكرة القومية							
تاريخية	٥٢	٣٩	٥٢	٣٩	-	-	
خارجية	٤٢	٣٢	٤٢	٣٢	-	-	
داخلية	٣٨	٢٩	٣٨	٢٩	-	-	
المجموع	١٣٢	١٠٠	١٣٢	١٠٠	-	-	١٢,٠

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
الانتقادات الموجهة للفكرة القومية							
عاطفية	٨	٦٢	٤	٣١	٤	٣١	
مثالية	٥	٣٨	٤	٣١	١	٨	
عنصرية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	١٣	١٠٠	٨	٦٢	٥	٣٨	١,٢
ماهية الوحدة							
إسلامية	-	-	-	-	-	-	
إسلامية عربية	-	-	-	-	-	-	
عربية تقليدية	٢	٢٥	٢	٢٥	-	-	
عربية علمانية	٦	٧٥	٦	٧٥	-	-	
المجموع	٨	١٠٠	٨	١٠٠	-	-	٠,٧
تصور أشكال الوحدة							
اندماجية	٢٧	٤٤	١٨	٢٩	٩	١٥	
فيدرالية	٣٠	٤٨	٣٠	٤٨	-	-	
كونفدرالية	-	-	-	-	-	-	
تعاهدية	٥	٨	-	-	٥	٨	
المجموع	٦٢	١٠٠	٤٨	٧٧	١٤	٢٣	٥,٦
القوى التي تحقق الوحدة							
زعامة فردية	٣	٣	-	-	٣	٣	
نخبة	٥	٦	٥	٦	-	-	
طبقة عاملة	-	-	-	-	-	-	
جماهير	٨٠	٩١	٨٠	٩١	-	-	
المجموع	٨٨	١٠٠	٨٥	٩٧	٣	٣	٨,٠
أساليب تحقيق الوحدة							
قوة عسكرية	٥	٥	٢	٢	٣	٣	
قرارات فوقية	١٣	١٣	-	-	١٣	١٣	

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
اتفاقات بين منظمات	٩	٩	٥	٥	٤	٤	
ثورة شعبية	٢٢	٢٣	٢٢	٢٣	-	-	
حزب ثوري عربي	١٠	١٠	١٠	١٠	-	-	
وحدة القيادة السياسية	٦	٦	٦	٦	-	-	
الانقلاب	٣٢	٣٣	٣٢	٣٣	-	-	
المجموع	٩٧	١٠٠	٧٧	٧٩	٢٠	٢١	٨,٨
مراحل الوحدة							
فورية	١١	١٨	٣	٥	٨	١٣	
تدريجية	٢١	٣٤	١٤	٢٣	٧	١١	
اقليمية	٢٥	٤٠	١	٢	٢٤	٣٩	
وظيفية	٢	٣	٢	٣	-	-	
البناء الذاتي أولاً	٣	٥	٣	٥	-	-	
المجموع	٦٢	١٠٠	٢٣	٣٧	٣٩	٦٣	٥,٦
الفوائد العامة للوحدة							
سياسية	٢٦	٤١	٢٦	٤١	-	-	
إقتصادية	١٥	٢٤	١٥	٢٤	-	-	
إجتماعية	١٥	٢٤	١٥	٢٤	-	-	
عسكرية	٤	٦	٤	٦	-	-	
أمن قومي	٣	٥	٣	٥	-	-	
المجموع	٦٣	١٠٠	٦٣	١٠٠	-	-	٥,٧
الفوائد الخاصة للوحدة							
قطرية	٢	١٠٠	-	-	٢	١٠٠	
طبقية	-	-	-	-	-	-	
طائفية	-	-	-	-	-	-	
فئوية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٢	١٠٠	-	-	٢	١٠٠	٠,٢

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
العقبات والتحفظات							
تباين حضاري	٣٦	١٦	٣٢	١٤	٤	٢	
اختلاف نظم سياسية	٤٢	١٩	٣٦	١٦	٦	٣	
تناقض مصالح	٢٧	١٢	٢٧	١٢	-	-	
عقبات خارجية	٤٨	٢٢	٤٨	٢٢	-	-	
الاقليمية	١٠	٥	١٠	٥	-	-	
تيارات معارضة	٤	٢	٤	٢	-	-	
الفرقة الذاتية							
بين القوميين	٢٩	١٣	٢٩	١٣	-	-	
الرجعية	٨	٤	٨	٤	-	-	
عدم الثقة	١٨	٨	١٨	٨	-	-	
المجموع	٢٢٢	١٠٠	٢١٢	٩٥	١٠	٥	٢٠,١
تقييم محاولات الوحدة السابقة							
ناجحة	-	-	-	-	-	-	
تمهيدية	١٢	٣٦	١٢	٣٦	-	-	
متعثرة	٤	١٢	٤	١٢	-	-	
فاشلة	١٢	٣٦	١٢	٣٦	-	-	
تصحيحية	٥	١٥	٥	١٥	-	-	
المجموع	٣٣	١٠٠	٣٣	١٠٠	-	-	٣,٠
أسس اتجاه الرفض							
دينية	-	-	-	-	-	-	
عرقية	-	-	-	-	-	-	
قطرية	٦	١٠٠	٦	١٠٠	-	-	
طبقية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٦	١٠٠	٦	١٠٠	-	-	٠,٥

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
الموقف من الغرب							
عداء	١	١٣	١	١٣	-	-	
مناهضة	٢	٢٥	٢	٢٥	-	-	
رفض	٥	٦٣	٥	٦٣	-	-	
حياد	-	-	-	-	-	-	
تعاطف	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٨	١٠٠	٨	١٠٠	-	-	٠,٧
الموقف من الامبريالية والاستعمار							
كفاح	٧٠	٩٦	٧٠	٩٦	-	-	
يقظة	٣	٤	٣	٤	-	-	
مهادنة	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٧٣	١٠٠	٧٣	١٠٠	-	-	٦,٦
الموقف من التغيير الاجتماعي							
ثوري	٢٢	٢٥	٢٢	٢٥	-	-	
اصلاحي	٥٧	٦٦	٥٧	٦٦	-	-	
تطوري تلقائي	٨	٩	٨	٩	-	-	
المجموع	٨٧	١٠٠	٨٧	١٠٠	-	-	٧,٩
الموقف من الأقليات							
قمع	-	-	-	-	-	-	
تجاهل	٧	٣٩	٧	٣٩	-	-	
تسامح	٨	٤٤	٨	٤٤	-	-	

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
اعتراف	٣	١٧	٣	١٧	-	-	
المجموع	١٨	١٠٠	١٨	١٠٠	-	-	١,٦
الموقف من الديمقراطية							
ليبرالية	١٧	٢١	٩	١١	٨	١٠	
موجهة	٣٧	٤٦	٣٧	٤٦	-	-	
مركزية	٥	٦	٢	٢	٣	٤	
ديمقراطية(اشتراكية)	٢٢	٢٧	٢٢	٢٧	-	-	
المجموع	٨١	١٠٠	٧٠	٨٦	١١	١٤	٧,٣
المجموع الكلي للظهور	١١٠٣						١٠٠

المحتوى النظري (التحليل الكيفي)

١ـ نشأة الفكرة القومية

لم تركز الكتابات القومية على توضيح نشأة الفكرة القومية، حيث انطلقت من حيث انتهى الحصري وغيره من أصحاب النظرة العلمانية. ولم يتطرق إليها الشك في أن القومية العربية حقيقة موضوعية لا حاجة إلى إثباتها من جديد[1]. ولكن ذلك لم يمنع أنها عكست اتجاهاً صريحاً نحو النشأة العلمانية للفكرة القومية، وقد أخذ ذلك صورة التأكيد على أكثر من عنصر.

البعض تحدث عن الهدف الانساني للقومية العربية، ففكرة الرسالة الخالدة التي عبر عنها البعث تطرقت إلى هذا المعنى، فالرسالة العربية إنسانية بروحها دافعت عن قيم التجدد والخلق والإبداع ودفع الحضارة العالمية إلى الأمام. وحول معنى القومية والانسانية تحدث عفلق عن الصلة القوية بين الشخصية العربية والإنسانية «ليس مستغرباً ولا من قبيل

(١) ساطع الحصري، حول القومية العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)، ص ٨٩.

المصادفة أن تتضح صلتنا بالإنسانية وتقوى في نفس الوقت الذي تتضح فيه مقومات وحدتنا العربية ويقوى اندفاعنا في طريق تحقيقها، فنحن كلما اقتربنا من أنفسنا زاد قربنا من الإنسانية. وكلما اطمأننا على شخصيتنا ازدادت هذه الشخصية انفتاحاً على الآخرين. فالإنسانية هي في القومية لا قبلها ولا بعدها، وليس ثمة قومية وإنسانية، بل قومية إنسانية، وهي الصحيحة، وقومية منحرفة مشوهة لانها منفصلة عن الإنسانية».

من زاوية أخرى نفت الكتابات الصاق العنصرية بالقومية العربية وابعاد شبهة الإستعلاء على الأمم الأخرى عنها، وكان ذلك في جانب منه بهدف الرد على معارضي الفكرة والذين حذروا منها استناداً إلى تطور القوميات الأوروبية في اتجاه الاستعمار. فالحصري دفاعاً عن مبدأ القومية رفض وصف القوميات الأوروبية بالاستيلاء والاستعلاء «أنا لا أسلم بأن القوميات التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر كانت استعلائية واستيلائية، ولا أرى من الحق والصواب أن نربط خفايا الاستعمار والاستعباد بظهور القوميات المذكورة. . .». وقال ان القومية العربية ليست ولن تكون استعلائية، بل انها قومية مسالمة تعرف مالها وما عليها من حقوق وواجبات تجاه سائر القوميات.

وكان محسن إبراهيم أكثر وضوحاً فيما يتعلق بابعاد شبهة العنصرية حيث أكد على التطورات المعاصرة في المجتمع الدولي عموماً وتطور النظرة الإنسانية عموماً «في المرحلة الحديثة بدأت فكرة القومية عندنا تنزع عن نفسها ما لحق بها من شوائب التعصب والانغلاق والتأثر بمدارس قومية أوروبية متطرفة، توضح أبعادها الإيجابية كفكرة قومية انسانية تقف مقابل النزعات الفاشستية والعنصرية، وتسعى جاهدة لنفي التناقض الحاد الذي كرسته مدارس قومية عديدة بين فكرة القومية وفكرة الإنسانية»[٢]. إلى جانب ذلك ورد في الميثاق أن الوحدة العربية ليست حركة عنصرية.

ولكن الجانب العلماني لم يتوقف عند هذا الحد، وإنما طرح أسساً جديدة للقومية العربية دارت حول الحياة الاقتصادية وسبل التحديث والتطور المادي، أي على اعتبارات أكثر موضوعية من مجرد الاستناد إلى أسس «ميتافيزيقية» ومثالية. حول هذا المعنى يذكر عصمت سيف الدولة في سياق عرضه لأسس المنطلق القومي «أن أحدها هو الوعي بأن الوجود القومي (الأمة) طور من التكوين الإجتماعي متقدم على التكوين الذي سبقه ويتميز عنه أساساً بوحدة الأرض المشتركة، وأي محاولة لتمزيقه قبائل أو أوطاناً متعددة هي جهد رجعي فاشل، رجعي لأنه ردة إلى الوراء، وفاشل لأن العودة

---

(٢) محسن إبراهيم، في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٢)، ص ٥٠.

إلى الوراء مستحيلة بحكم التطور الذي يتجه من الماضي إلى المستقبل»[٣] ويذكر أيضاً «أن الوحدة الموضوعية لمشكلات الأفراد من الأمة الواحدة والأجزاء من الوطن الواحد تحتم وحدة اداة حلها لتصبح أمكانيات الكل في خدمة الكل والأجزاء معاً. . .»[٤].

ولكن الحصري يرفض أية أسس مادية في التفكير القومي وحذر من كتابات الذين صوروا نشأة القومية عموماً بالمفهوم الماركسي. لقد عرف محمد أنيس في مصر الأمة بأنها جماعة من الناس مؤلفة تاريخياً لها لغة مشتركة وأرض واحدة وحياة اقتصادية مشتركة وتكوين نفسي مشترك يجد له تعبيراً في الثقافة المشتركة. ورد الحصري بأن من هذا التعريف يتضح أن محمد أنيس يتبنى نظرية الماركسية طبقاً للتعريف الذي وضعه ستالين عام ١٩١٣. وقال بأن الحياة الاقتصادية المشتركة ليست من عوامل تكوين الأمة بل هي من نتائج تكوين الدولة القومية الموحدة. ومن زاوية أخرى شبه محمد أنيس تاريخ تطور الحركة القومية العربية بتاريخ الحركات القومية في أوروبا حيث ارتبطت في اعتقاده ببداية انهيار الاقطاع وبظهور العلاقات الرأسمالية في الانتاج الاقتصادي وما يرتبط بهذا العامل من ظهور الطبقة المتوسطة المشتغلة بالتجارة والساعية إلى السيطرة على الاقتصاد الوطني. ورد الحصري ينفي فكرة ارتباط الحركات القومية بقضايا الاقطاع والرأسمالية، لأن ذلك لم يكن واضحاً في تاريخ غرب أوروبا وخاصة في شرق أوروبا. وقال رداً على موضوع الطبقة الوسطى أنه لا يظن أن أي باحث يستطيع التدليل على أن الطبقة المشتغلة بالتجارة والساعية إلى السيطرة على الاقتصاد القومي قد لعبت دوراً في حركات القومية العربية «فهذه الحركات اشترك فيها جماعات من الأغنياء ومتوسطي الحال، والفقراء كما أن صفوف الذين خالفوا تلك الحركات أيضاً كانت تتألف من الأغنياء ومتوسطي الحال والفقراء» [٥].

ولكن تحفظات الحصري تحظى باهمية نسبية إلى جانب الاتجاه العام الذي ميز كثيراً من كتابات الناصريين والقوميين العرب وجانباً من فكر البعث حول معاني الاشتراكية والتحول الإجتماعي، والتأكيد على قيم العمل والانتاج. فكلها أكدت على إيمان هؤلاء بالنظرة العلمانية للتطور عموماً في وجهيه الفكري والمادي.

وأما الإشارة إلى الأسس الدينية فقد تركزت حول المعاني الإيجابية للتراث العربي

---

(٣) عصمت سيف الدولة، الطريق الى الوحدة العربية (القاهرة: [د. ن]، ١٩٦٧)، ص ٣٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٥) الحصري، حول القومية العربية، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

الإسلامي. فقد سادت النظرة إلى المسلمين في المنطقة العربية على أنهم عرب قبل أن يكونوا مسلمين، وكان التأكيد على الجانب المضيء والإيجابي الذي أسهم به العرب للإسلام وفضلهم عليه. باختصار كانت النظرة للإسلام على أنه جزء من التراث العربي الذي لا تمييز فيه بين المذاهب والعقائد. يقول عبد العزيز الدوري «لقد تجمع الوعي العربي واندفع إلى توثب طغى في حركة كبرى هي الحركة الإسلامية، كانت حركة عربية في أصلها وبيئتها وصاحبها ولغتها، فهي تعبير عن الروح العربية التي لا ترتضي القبلية والبداوة وما يتصل بها من قيم ومثل، وترفض الفوضى الإجتماعية والفكرية والتجزئة السياسية..... أن الفترة الأموية هيأت للعرب جواً ملائماً لجعل السلطان عربياً، وللشعور بأنهم جماعة متميزة عن غيرهم، وأن هذه الأمبراطورية تكونت بجهودهم وجمعتهم وراء أهداف مشتركة...»[٦].

وحول هذه النظرة «العلمانية» للدين تحدث ميشيل عفلق موضحاً الصلة بين الدين والقومية العربية، فالإسلام عنده خير مفصح عن نزوع الأمة العربية إلى الخلود والشمول، فهو اذن في واقعه عربي وفي مراميه المثالية إنساني، فرسالة الإسلام إنما هي خلق إنسانية عربية... والفكرة القومية المجردة في الغرب منطقية، إذ تقرر انفصال القومية عن الدين لأن الدين دخل على أوروبا من الخارج. فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها... في حين أن الإسلام بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة أخروية فحسب بل هو المعبر عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة. والإسلام بالنسبة للمسيحيين في اعتقاده يعد بمثابة الثقافة القومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم.

٢ـ المبررات المقدمة لدعم الفكرة القومية

كان التأكيد على عامل التاريخ قاسماً مشتركاً بين حجج أصحاب الكتابات موضع التحليل في تأييد دعوتهم القومية، وكان يشير إلى الماضي الطويل الذي عكس في اعتقادهم أوجه التعاون ومظاهر الوحدة بين العرب وقالوا ان مسار الحياة العربية ينتهي منطقياً إلى تشابه الظروف الحاضرة والتحديات المستقبلية ويجعل الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل..... تدور حول الوحدة. يقول ميشيل عفلق في كتابه في سبيل البعث «إن الوحدة كانت هي الرابطة المكينة التي تجمع الأفراد وتطبعهم بطابع واحد وتخلق فيهم نواة واحدة، ثم صقلتها وغذتها وحدة اللغة والروح والتاريخ والثقافة... نحن أمة تتأهب لاستقبال حياة جديدة، وتناضل لاستكمال حريتها ووحدتها، فالدافع الذي يحدو بها هو الأمل، المستقبل والشعور بروابط الماضي والتاريخ ووحدة المجتمع»[٧].

---

(٦) ميشيل عفلق وآخرون، دراسات في القومية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠) ص ١١٢٩.
(٧) ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٧٧.

وجاء في نضال البعث (الجزء الثاني) أن للأمة العربية كياناً مستقلاً وشخصية تميزها عن بقية الأمم، وأن لها حيوية عظيمة تجلت في تاريخها المجيد وفي مساهمتها الفعالة في بناء الحضارة الإنسانية وفي مقاومتها العنيدة للقوى الإستعمارية.

كما أصبح التاريخ يشير إلى التراث المعنوي للعرب واتسع ليشمل عامل اللغة والثقافة. شبلي العيسمي في كتابه حول الوحدة العربية يذكر أن جميع العوامل المكونة لوحدة الشعور القومي كاللغة والثقافة والتاريخ والمصلحة المشتركة وغير ذلك من العوامل متوافرة بين سوريا ومصر توافرها بين سوريا وأي قطر عربي آخر.

وآخرون نظروا للتاريخ على أنه تجسيد لحركة الوجود العربي، أي لاندماج المجتمع العربي، فربطوا بين المعاني الثقافية واللغوية وبين الحياة العربية ذاتها. د.عبد العزيز الدوري في كتاب دراسات في القومية يذكر أن وعي العرب بمقومات أمتهم وجذورهم التاريخية كان ذاتياً، أي بقدرتهم بأنفسهم، لأنه استمرار للوعي التاريخي ولم يكن نتيجة لتأثير الآراء الغربية. ود. الياس فرح يذكر في نفس الكتاب أن «الذين يفرقون بين النظرة والموقف، بين الفكر والعمل ينظرون إلى تاريخنا نظرة خارجية سطحية مجردة، ويتناولون التاريخ العربي معزولاً عن جسده في الزمان والمكان، معرى عن تلك الانطلاقة الحية التي عرفها العرب... إننا نعتقد بأن الشخص الذي لا يشعر بأرومته التاريخية وأنه واحد من الملايين الذين تعاقبوا خلال العصور، وكتبوا تاريخ أمتهم... أن هذا الشخص فقير في روحه وتافه في حياته. انه كمن لا اسم له ولا ملامح ولا لون، انه يكاد يكون رقماً أو شيئاً».

وأعاد الحصري التأكيد على نفس المعاني التي كان يتحدث عنها في الخمسينات فقال ان العناصر الاساسية في تحديد القومية هي وحدة اللغة ووحدة التاريخ وما ينتج عن ذلك من مشاركة في المشاعر والمنازع وفي الآلام والآمال، ولا شك أن جميع الناطقين بالضاد -جميع أبناء الأقطار العربية- تتوافر فيهم هذه العناصر والمقومات الأساسية ولذلك فانهم يكونون أمة واحدة.

ونظر آخرون للتاريخ على أنه تكييف لنشأة الاحساس القومي، أي أنه الفترة التي تكون فيها، عبر عن هذا عصمت سيف الدولة بقوله «التكوين القومي ذاته كان مرحلة حتمية تمت خلال ممارسة الحياة عبر التاريخ كحل لمشكلات إجتماعية عجزت التكوينات الإجتماعية السابقة عليه عن أن تحلها. هذه الممارسة الحية التي انبثق عنها الوجود القومي هي ما نسميها وحدة التاريخ»[٨].

وفي الميثاق كانت الإشارة إلى بعض من المعاني السابقة (المعنوي إشارة للتراث، الماضي إشارة للتجارب والآلام المشتركة) ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان»[9]. كما ذكر عبد الناصر «أننا جزء لا يتجزأ من أمة عربية واحدة، تاريخها واحد، ونضالها واحد، ومصيرها واحد. . . الوحدة العربية هي حركة أمة واحدة. . . عاشت نفس التاريخ. . . وتعيش نفس النضال. . . وتتجه لنفس المصير»[10].

إلى جانب عامل التاريخ هناك تحديات خارجية تفرض الوحدة العربية تتمثل في الاستعمار والصهيونية. في نضال البعث (الجزء الثالث) أن الاستعمار الذي ضعف بعد موجة التحرر والاستقلال الوطني في الوطن العربي لم يستسلم أبداً، وراح يعمل على خلخلته من الداخل بقوة واحكام الأمر الذي اشتد معه الانقسام بين الفئات السياسية في الأقطار العربية لاشتداد تعرضها للهجمات الاستعمارية. وذكر شبلي العيسمي أن إسرائيل تمثل خطراً رئيسياً في الوطن العربي وهي «كعدو مشترك تستوجب تشديد الطوق الذي يطوقها عن طريق الاتحاد. .»[11]. ورأى محسن ابراهيم أن التحديات التي واجهتها الشخصية العربية من الاستعمار التركي والغربي، والتحدي الصهيوني أدت إلى خلق احساس عربي بالضعف والتفكك القومي والبقاء على حالة التجزئة والانقسام. وفي ضوء ذلك تصبح الوحدة القومية ضرورة بالغة لمصير الانسان العربي.

وقد تحفظ الحصري على أن يكون العدو المشترك واحداً من الأسباب الرئيسية التي تجمع العرب وتخلق قوميتهم مبررا هذا بأن العدو المشترك يمكن أن يتغير من عصر لآخر ويمكن أن ينتهي ويسقط وبالتالي لن يكون من المفيد أن نعلق أساس الدعوة القومية على عامل مؤقت، وأما وحدة اللغة ووحدة التاريخ ففيهما طابع الاستمرار والديمومة لأنهما يحققان وحدة طبيعية تستمر مدى الحياة.

وأما الأسباب الداخلية فقد أشار إليها محسن إبراهيم في صدد حديثه عن الحوافز الداخلية لقيام الثورة العربية، فهي حوافز نشأت عن الاحساس الكبير بالتخلف السياسي

---

(٨) سيف الدولة، الطريق إلى الوحدة العربية، ص ٣٩.
(٩) ميثاق العمل الوطني (القاهرة: مطابع الشعب، ١٩٦٢)، ص ١٠٧.
(١٠) عبدالناصر :الفكر والطريق (القاهرة: منظمة الشباب العربي الاشتراكي [د. ت .])، ص ٢٣٧.
(١١) شبلي العيسمي، حول الوحدة العربية (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥٧)، ص ٦١.

والاقتصادي والإجتماعي وعن الشعور بضياع حرية وكرامة الفرد العربي، وبالظلم الإجتماعي الفادح الذي بات يشكل قانون الحياة في المجتمع العربي. وقال انه لا يضير الثورة العربية أن تكون قد بدأت بوحي عدد من الحوافز السلبية (خارجية وداخلية) فهذا شأن كل الثورات، ولكن الثورة العربية استطاعت أن تقدم «مثالية عربية إيجابية» مقابل التحديات الخارجية وعوامل الضعف والتفكك القومي-فكرة الشخصية القومية العربية الواحدة-،ثم طرحت مقابل واقع التخلف، وضياع حرية وكرامة الفرد العربي فكرة النهضة ومبادىء العدل والحرية.

وكانت التجزئة من الأمراض الداخلية التي رأى البعثيون أكثر من غيرهم أنها تقتضي الوحدة العربية، ذلك أن التجزئة لم تكن فقط تحدياً فكرياً مناقضاً لوجود الأمة العربية المتكامل وإنما هي بذاتها فرضت على بعض القوميين منحى قطرياً. في نضال البعث (الجزء الثالث) جاء أن واقع التجزئة العربية الطويل قد أوقع مئات من العاملين في الحقل القومي في شرك المنطق الاستعماري وقذف في ساحة العمل القومي السياسي بنظرية، عربية المظهر، قطرية الجوهر، تلتقي في النهاية والنظرة الاقليمية التي تتبناها الأحزاب الاقليمية في الأقطار العربية... والخطورة أن أصحاب هذا المنطق الاقليمي قالوا ان الوحدة العربية ستكون أمراً محتوماً يتم من تلقاء نفسه بعد انتهاء مرحلة التحرير، وهو تصور خاطىء لأن الواقع يكشف لنا يوماً بعد يوم أن النضال القطري في سبيل التحرر من الأجنبي يباعد بين البلدان العربية ولا يقرب بينها.

٣- الانتقادات الموجهة للفكرة القومية

لم يتبن أصحاب الكتابات موضع التحليل موقفاً إنتقادياً للقومية العربية، ومن ثم فإن ما ظهر من انتقادات كان للمعارضين أو الانعزاليين حيث كان القوميون يردون عليهم بالنفي والتفنيد، وإذا كانوا قد سلموا بأنه لا يقبل نعت الفكرة القومية بالخيال والعاطفة فإن تطبيق الفكرة ذاته شابه شيء من الانفعال والتعجل، أي أنه يمكن التسليم فقط بمثالية التجارب الوحدوية مما كان سبباً في فشلها.

د. نديم البيطار في كتابه نحو الإرتباط بعصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية يذكر «إلى الذين راحوا يرون بالدولة العربية الثورية الواحدة عملاً عاطفياً أو لا عقلانيا، إلى هؤلاء أقول بأنني لا أزال أتمسك بهذا القصد الوحدوي... لقد كنا في الماضي نفترض أن الاستقلال يعني الباب الذي ندخل منه إلى الوحدة، أن

الوحدة حتمية قومية لأننا أمة واحدة، وبإننا ما أن ننال الاستقلال حتى نسرع في تحقيق الوحدة»[١٢]. هذا هو ما وصفه بالرومانسية وبالتفكير غير المحسوب «عندما نتطلع إلى العمل العربي الوحدوي نرى أنه يخضع لتناقض واضح بين عقلانية الهدف ولا عقلانية الممارسة، لأن هذه الممارسة غير منسجمة مع الهدف، هذه الممارسة هي في أحسن حالاتها ممارسة مثالية، تنقاد ببواعث أخلاقية لأنها تركز على الهدف الوحدوي دون اعتماد طريق ملائمة في الوصول إليه. . . الطوباوية أو المثالية هي في الواقع السعي وراء مقاصد لا يمكن تحقيقها».

وتعرض هيكل في كتاب ما الذي جرى في سوريا؟ لنموذج تطبيقي يكشف عن رومانسية الحركة الوحدوية هو وحدة ١٩٥٨ «دعوني أقول أولاً أن الوحدة التي تمت في شباط/فبراير ١٩٥٨ كانت عملاً سهلاً خدعتنا سهولته، وصورت الأمر للأمة العربية على نحو هينٍ ويسير. . . لقد كان يجب أن يكون هناك أساس فكري عميق لإقامة الوحدة، وكان يجب أن يكون هناك أساس اقتصادي قوي لإقامة الوحدة. . . وأساس إجتماعي. . . . ذلك كله لم يكن قائماً. . . إنما كانت هناك مرحلة خطر، وكانت هناك فورة عاطفية»[١٣].

ويرى البعثيون أنه ما كان يجب على المثقفين العرب أن يربطوا بين مثالية الفكرة القومية (وهنا المثالية تنصرف إلى الأهداف الإنسانية والنبيلة للقومية العربية) وبين سوء التطبيق الذي اتصف بالتعجل والعاطفة والتحرك غير المحسوب. يقول عفلق «بالرغم من أن حلم الوحدة يراود العرب جميعاً في مشرقهم ومغربهم إلا أن الكثيرين، حتى من المثقفين ومن العاملين في الحقل القومي، كانوا ضعيفي الإيمان في أمر الوحدة وكانوا ينسبون إلى دعوتنا «الخيالية» ويعتبرون بأننا نطالب باشياء نظرية».

٤- تصور أشكال الوحدة

ثار الجدل والنقاش حول نوعين من الأشكال، الاندماجي «والفيدرالي»، هل يبدأ الوحدويون بالأول أم بالثاني. وفي حين أن الأول يتسق تماماً مع حلم الوحدة الكبير بإقامة الدولة العربية الواحدة فإن التجربة اثبتت فشله في صورة ما حدث عام ١٩٥٨. وحتى الصورة الفيدرالية لم يكن هناك اتفاق نهائي حولها رغم التقاء وجهات النظر عليها، وهو ما كشفت عنه مباحثات الوحدة في آذار/ مارس ١٩٦٣.

لقد كانت الصورة «الفيدرالية» التي كان يقترحها البعث تقوم على أسس هي:

---

(١٢) نديم البيطار، نحو الارتباط بعصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ٥٤.

(١٣) محمد حسنين هيكل، ما الذي جرى في سوريا؟ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٢)، ص ٥.

أولاً دولة الوحدة هي دولة واحدة اتحادية برئيس واحد ونائب رئيس واحد وحكومة اتحادية ومجلس نيابي ومحلي اتحادي ومحكمة اتحادية وإدارات ومؤسسات ومجالس ولجان اتحادية، ان الشرط في الرئيس ونائب الرئيس أن لا يكون من اقليم واحد وانتقاؤهما من الاقليمين يرمز إلى التكافؤ بين الاقليمين وإلى المشاركة في أمور الدولة الواحدة. وأن الحكومة الاتحادية تختص بالشؤون الكبرى للدولة كوحدة بما في ذلك شؤون دفاعها وسياستها الخارجية وشؤونها الاقتصادية والمالية وسياسة التنمية والتخطيط. ويكون الوزراء الاتحاديون من الاقليمين. وثانياً يحتفظ كل اقليم بسلطاته المحلية التي لا تتعارض مع السيادة السياسية لدولة الوحدة ويتم ذلك بواسطة مجلس نيابي اقليمي وحكومة اقليمية مسؤولة أمام المجلس وتدير السلطة التشريعية والتنفيذية. وثالثاً يترك للحكم الاقليمي حرية التشريع فيما يتعلق بالحريات العامة والتنظيم الشعبي والأوضاع الاقتصادية وغيرها على ضوء أحوال الاقليم الواقعية.

وقد عكست مناقشات مباحثات الوحدة عام ١٩٦٣ الميل إلى تبني صورة الاتحاد «الفيدرالي» بدلاً من الوحدة الاندماجية التي ثبت فشلها.

إلى جانب ما سبق كان هناك اتفاق في الكتابات القومية على رفض الصورة التعاهدية، فقد انتقد ميشيل عفلق ـفي سبيل البعثـ صورة الجامعة العربية لكونها تتمشى مع الأهداف الاستعمارية ، «يريد الاستعمار أن يحدث تعاون سطحي في الشرق الأوسط في بعض أمور لا تنفذ إلى صميم حياة الشعب، ولأن هذا التعاون السطحي فائدته ستذهب إلى الاستعمار وليس لأهل البلاد لذلك كان الاستعمار هو المحرض على إنشاء الجامعة العربية، كما أنه تصور خاطيء للوحدة وضار أيضاً لأننا نكون بهذا الشكل أعطينا مشروعية وترسيخاً للتجزئة «سمحنا لعناصر الاختلاف والتباين الموجودة في الأقطار أن تنمو وتتوسع، وهكذا تكون الجامعة شعاراً حامياً للتجزئة، للتفرقة، للتباين في ظله تنمو التجزئة في أمان»(١٤).

هذه الصورة الوحدوية التي تنحصر أساساً في المستوى الفوقي والحكومي وفي صورة الأمر الواقع أو التجزئة وبقاء الرجعية العربية يعد منهجاً «اقليمياً» إلى الوحدة وليس منهجاً «وحدوياً». يرى عصمت سيف الدولة أن الجامعة العربية هي احدى التصورات الاقليمية للوحدة، ولكن هناك طريقاً آخر جديداً على نفس أسلوبها هو ما يعرف بمؤتمرات القمة العربية التي اعتمدت على فكرة وحدة الصف.

٥ـ القوى التي تحقق الوحدة

كان هناك اتفاق عام على أن «الجماهير» هي القوة الرئيسية التي عليها تقع مسؤولية

---

(١٤) عفلق، في سبيل البعث، ص ١٧٩، ١٨٠.

تحقق الوحدة وقد أشارت كلمة جماهير إلى معانٍ مختلفة. فالجماهير بذاتها لن تستطيع تحريك الوحدة وتطبيقها وإنما الطليعة التي تقودها، والشكل التنظيمي المعبر عنها هو الذي سيفعل ذلك. فالبعثيون في نضال البعث (الجزء الثاني) يقولون «الاتحاد لكي يكون متجاوباً مع إرادة القومية، متحاشياً خطر العودة إلى الاحتلال الأجنبي وخطر الرجعية في مضمار الحياة السياسية والإجتماعية، يجب أن تنهض بفكرته الهيئات الشعبية النضالية فتضع شروطه وترسم له الخطط وتستمد من نضال الشعب وضغطه القوة المؤيدة لتحقيقه»[١٥]. على أن يتم ذلك في سياق نظام ديموقراطي يقوم لتحقيق المساواة الاقتصادية والعدالة الإجتماعية.

كما أشارت كلمة جماهير الى توافر التأييد الشعبي للحركة الوحدوية، وليس شرطاً أن تكون حينئذ الجماهير منظمة في شكل طليعة سياسية. يكفي أن يتوافر احساس عام قوي بضرورة تحقق الوحدة. فهذا الاحساس يكون سنداً لمشروعية القوى السياسية التي ستعبر عن هدفه. يقول ميشيل عفلق في سبيل البعث «إن الوحدة العربية ليست عملية سياسية ومفاوضات واتفاقات تقوم بين الحكومات، بل هي عملية ثورة ونضال يقوم بها الشعب لأنه وحده محتاج إليها، مخلص في طلبها ولذلك فإن النضال في سبيل الوحدة العربية لا يكون واقعياً ومجدياً إلا إذا امتزج بنضال جماهير الشعب العربي في سبيل حقوقها الحياتية ورفع مستوى معيشتها».

في مقابل التأكيد على دور الجماهير، بالمعنيين السالف الإشارة إليهما، كان هناك عدم إهتمام بعامل الزعامة الفردية فيما يتعلق بالقوى الاساسية التي تحقق الوحدة. وقد جاء هذا التحديد من جانب عبد الناصر واهتم بذلك حتى ينفي عن نفسه تهمة التسلط على الحكومات وإرادة الشعوب العربية «ان القومية العربية التي انطلقت لا يمثلها واحد، ولا يمثلها حفنة من الناس... لا يمثلها جمال عبد الناصر ولا يمثلها أي شخص آخر، ولكنها أنتم كل فرد منكم، يمثل هذا الشعب الذي قاتل، يمثل هذا الشعب الذي صمم على الحرية وصمم على أن ينتصر».

وبينما رأى هيكل أن الزعامة مطلوبة فقد أكد على أنها ليست كافية «إن شخصية البطل يمكن أن تكون قوة دافعة... يمكن أن تكون قوة قادرة على التمهيد للأسباب الحقيقية للوحدة. أن شخصية البطل تستطيع أن تقود ولكنها لا بد أن تقود قوى شعبية عارمة... الوحدة يجب أن تقوم على أساس صلب متين لا يتعلق بفرد ولا يرتبط بشخصية بطل وإنما يقوم على حركة الجماهير نحو آمالها السياسية والإجتماعية والاقتصادية»[١٦].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.
(١٦) هيكل، ما الذي جرى في سوريا؟، ص ٨.

وأضاف البعض إلى القوى السابقة الجماهير والزعامة الفردية عامل «النخبة»، د. نديم البيطار أشار إلى «المثقفين» قائلاً انهم يشكلون الحلقة التي تصل بين الجماهير والعمل الوحدوي المنظم، بينها وبين الدولة. ولكن هؤلاء المثقفين يجب أن يكونوا في نظر عصمت سيف الدولة ضمن نخبة أوسع هي «الثوار العرب»: «اولئك الذين يؤمنون بالثورة طريقاً إلى غاياتهم ويقبلون مخاطر ذلك الطريق ويلتزمون في نضالهم.. إنهم الطليعة الثائرة من أجل جماهير الأمة العربية... إن مقياس عروبة الثوريين أن يمثلوا الأمة العربية ككل... ولا يكون ثائراً عربياً إلا إذا كان ثائراً على كل أشكال القهر التي تتعرض لها الجماهير العربية، وأن يكون محكوماً باستراتيجية وتكتيك «الثورة العربية الشاملة»، فيناضل ضد الاستعمار والتجزئة، ويلتزم بالأشكال القانونية للممارسة السياسية التي تفرضها الدول»[١٧].

٦ـ أساليب تحقيق الوحدة

المقصود بالأساليب الطرق التي يمكن أن تسير فيها القوى الوحدوية لتحقيق الوحدة وقد تنوعت في المرحلة موضع البحث على أثر التجارب التي شهدتها. محسن ابراهيم يطرح فكرة التنظيم الثوري العربي الشامل على مستوى الوطن العربي «الجماهير العربية لكي تستطيع قيادة النضال العربي وحماية مكاسبه، ولكي تستطيع الإرتفاع إلى مستوى الأهداف الكبيرة التي يطمح إليها هذا النضال، لا بد أن تصل إلى حالة من التنظيم تتأكد معها فعاليتها وتتجمع طاقتها لتلعب دورها الرئيسي في صنع المستقبل العربي». وعلق على تجربة الانفصال «بان الثغرة الأساسية التي استطاعت الرجعية أن تنفذ منها لتقويض المكاسب الوحدوية الاشتراكية في الاقليم الشمالي هي افتقادنا للتنظيم الشعبي العقائدي القادر على وضع الانجازات في سياق النهضة الشعبية العربية الصحيحة والقادر على تثبيتها وصيانتها». واكتفى عصمت سيف الدولة بالتأكيد على ضرورة تحقق الثورة على مستوى الوطن العربي بصورة واحدة وباستراتيجية واحدة، وهو تحفظ ملحوظ على أسلوب القوميين العرب، والذي أشار إليه سالفاً محسن ابراهيم، حيث أن كل قيادة قطرية عربية للتنظيم العربي المنشود يمكن أن تلتزم بظروف مجتمعها، المهم أن تصل إلى السلطة سريعاً وتطرح الفكر القومي.

يرادف مفهوم الثورة مفهوم آخر ظهر في تراث البعث اللغوي هو «الانقلاب». والذي يبدو من أفكار عفلق أنه عبارة عن الثورة في اتجاه البعث القومي أي تغيير الواقع العربي من واقع لا قومي إلى واقع قومي. «عندما نقول إن الحركة الانقلابية عليها ان تنشيء أولاً جوهر الأمة وتعيد إلى الشخصية العربية قوتها وقدرتها على النضال... عندما نقول هذا نعني أن مهمتنا الكبرى هي أن نوصل

(١٧) سيف الدولة، الطريق إلى الوحدة العربية، ص ٦٣.

العرب إلى هذا الوضع السليم في الفكر والشخصية كأفراد وكمجموع. . . إن الصفة المميزة للبعث العربي هي الانقلابية، إذ قد توجد أحزاب تهدف إلى تحقيق بعض مبادىء البعث العربي أو كلها ولا تكون انقلابية، لأنها لا تكون صادقة في تثبيتها تلك المبادىء ومحاولة تحقيقها. . .»[18].

وقد رفض البعض أن تكون القرارات الفوقية الحكومية طريقاً للوحدة، ذلك لأن التغلب على مشاكل الواقع العربي لا يمكن أن يتم بالعمل الحكومي وحده، خاصة وأن الحكومات العربية في رأيها ما زالت في أكثرها ممثلة لهذه المصالح المعادية للوحدة. وعليه فإن الطريق الأفضل في رأي شبلي العيسمي هو الاعتماد على نضال الشعب ووعيه، لا أن تفرض الوحدة من فوق «أي من حكومات لا يثق جل اعضائها بالشعب، ولا يؤمنون بالوحدة، بل يخشونها ويعتقدون بان في تحقيقها قضاء على مصالحهم ونفوذهم».

وعبر هيكل عن رفضه للأسلوب العسكري السافر في قيام أي نوع من أنواع الوحدة «إن فكرة الوحدة ما كان يجب لها أن تكون عملاً بوليسياً» وقال ان مصر لم تكن أبداً من أنصار اقحام الجيش أو القوة المسلحة في موضوع الوحدة، ومن ثم كان منطقياً أن يرفض عبد الناصر ذلك كمحاولة لتطويق الانفصال «الحمد لله الذي الهم عبد الناصر في لحظة الازمة الحاسمة أن يكون ابناً طبيعياً لأمته فيأمر بايقاف كل العمليات العسكرية. . .»[19].

٧ـ مراحل الوحدة

حدث خلط واضح بين الخطوات الوحدوية التي يمكن أن تقود إلى وحدة حقيقية وبين اتمام الصورة السياسية للوحدة. بمعنى آخر أن قطاعاً كبيراً من القوميين كان مقتنعاً على المستوى النظري والعملي بأن الوحدة النهائية تحتاج إلى زمن طويل واعداد شاق، ولكن القليلين الذين اقتنعوا بارجاء الاتفاق السياسي الرسمي على الوحدة وفرضها سريعاً ثم بعد ذلك يأخذ التدرج مجراه، هؤلاء في حقيقة الأمر نظروا للوحدة ـإلى جانب كونها هدفاً قومياً وغاية كبرى يسعى لها الجميع ـعلى أنها في ذاتها تحقق مكاسب سياسية للنضال اليومي للمواطن العربي في طريقه نحو التحرر والتنمية والتقدم.

يؤكد ميشيل عفلق على أن الوحدة تتحقق على مراحل، ذلك أنها فكرة أساسية لها نظريتها كما للحرية والاشتراكية نظريتها، ولها مثلها ونضالها المبدئي اليومي المنظم المستمر. ويذكر أيضاً أن البعث يسلم بامكان التدرج في توحيد النضالـ أي أن نصل بعد مراحل وتدريجياً إلى توحيد نضال العرب كلهم. وشبلي العيسمي يرى أنه ما دامت الوحدة لا

---

(١٨) عفلق، في سبيل البعث، ص ٩٦، ١٠٥، ١٢٦.

(١٩) هيكل، ما الذي جرى في سوريا؟ ص ٨.

تتحقق دفعة واحدة فلا بد لها من وسائل ومراحل تأتي في مقدمتها اتحادات بين قطرين أو اكثر من الأقطار العربية الحالية، ويرى أيضاً أن الوحدة العربية لا تتحقق بمعجزة سماوية ولا بعصا سحرية، وإنما لا بد لها من مراحل ووسائل ترعى امكانيات الواقع.

الاتجاه إلى التدرج ظهر أيضاً في أفكار عبد الناصر سواء قبل وحدة ١٩٥٨ أو بعدها، وكثيراً ما حرص على أن يؤكد أنه لم يكن من أنصار الاندماج والتسرع في أمر الوحدة «أنا قلت في عام ١٩٥٨ أننا نحن في حاجة إلى خمس سنوات، حتى نرسي الوحدة على مراحل، وعلى أساس سليم»[٢٠].

والحقيقة أن التيار الناصري كان أميل إلى فكرة بناء الوحدة اكثر من ميله للنتائج السياسية المباشرة لها فأخذ يركز على موضوع الإرادة الشعبية وضرورة توافرها، وعلى وحدة القوى السياسية الوحدوية، وقد جاء في الميثاق «إن أي وحدة جزئية في الوطن العربي تمثل إرادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية هي خطوة وحدوية متقدمة، تقرب من يوم الوحدة الشاملة، وتمهد لها وتمد جذورها في أعماق الأرض العربية.. ليست الوحدة العربية صورة دستورية واحدة لا مناص من تطبيقها لكن الوحدة العربية طريق طويل قد تتعدد عليه الأشكال والمراحل وصولاً إلى الهدف الأخير»[٢١].

بل أن التيار الناصري طرح أن تكون أولى مراحل الوحدة تحقيق الوحدة على المستوى القطري أو الوطني، بمعنى توفير متطلباتها داخلياً أولاً. وهنا أكد على مسألة البناء الذاتي في إطار أهداف الوحدة. فيذكر الميثاق «أن أي حكومة وطنية في الوطن العربي تمثل إرادة شعبها ونضاله في إطار من الاستقلال الوطني هي خطوة نحو الوحدة من حيث أنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية في الوحدة». ويعلق هيكل على أحداث ١٩٦١ بقوله «إن السعي إلى الوحدة يقتضي كما يتضح من التجربة عملاً وطنياً في كل بلد عربي يطور الأوضاع الاقتصادية والإجتماعية والسياسية فيه إلى مستوى تحقيق الوحدة...»[٢٢].

والتأكيد على توفير المتطلبات الأساسية للوحدة جاء في سياق ما طرحه عبد الناصر بعد الانفصال من ضرورة توفر «وحدة الهدف» بين القوميين قبل المضي في طريق الوحدة العملي. واتسع المفهوم ليشمل ضرورة الالتقاء أيديولوجياً بين هذه القوى في النظرة للتغيير الإجتماعي والديموقراطية.

إلى جانب ما سبق ظهر اتجاه بمعارضة صور الوحدات الاقليمية في الوطن العربي على

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(٢١) ميثاق العمل الوطني، ص ١١٠.
(٢٢) هيكل، ما الذي جرى في سوريا؟، ص ١٥.

أساس جغرافي، أي معارضة أية تجمعات من عدة دول تجد أن ظروفها الجغرافية متشابهة ثم يتم في النهاية الالتقاء بين المجموعات المختلفة في وحدة واحدة. د. نديم البيطار يقول: «جميع الأعمال والنضالات التي تتركز على «وحدة محلية» أو «إقليمية» مثل وحدة المغرب العربي، وحدة الخليج العربي... الخ تعد خطوات لا وحدوية تنكر الوحدة وترفضها موضوعياً وتقيم الموانع الجديدة ضدها...»[٢٣].

٨ـ الفوائد العامة للوحدة

كشف التحليل عن اتفاق حول عدة فوائد سياسية واقتصادية تتحقق من وراء الوحدة. فعند البعث العمل الوحدوي أمر ضروري طبيعي للعرب لضمان مستقبلهم. وفي الجزء الثالث من نضال البعث (١٩٥٤ـ١٩٥٨) تحدث البعثيون عن أهمية الانجازات التي تحققت على مستوى الحركة العربية في المحيط العالمي «النصر الذي احرزته الأمة العربية هو تبلور السياسة العربية التحررية على أسس راسخة ومفاهيم واضحة، فلأول مرة تصبح سياسة الحياد الايجابي أو عدم الانحياز للمعسكر الشرقي أو الغربي العالميين، سياسة ثلاث حكومات عربية، سورية ومصر والسعودية. بعد أن كانت سياسة الشعب العربي وحده. فقد أصبحت السياسة الرسمية هي السياسة التي تنبثق عن أهداف الأمة، عن مصلحة الشعب، هي السياسة العربية المستقلة».

وعلى المستوى الإجتماعي والإقتصادي فإن الوحدة من شأنها تحقيق النهضة الشاملة. فشبلي العيسمي يحدد أن الحاجة الملحة للوحدة لا تقتصر على المستوى السياسي فقط وإنما تشمل الناحية الإقتصادية، فالمواد الإقتصادية بين قطرين مثل سوريا ومصر تكمل بعضها بعضاً، ويؤدي الاتحاد إلى تنسيق الانتاج الاقتصادي ومضاعفته. ونديم البيطار ينطلق من واقع التخلف العربي فيرى أن الشرط الأول للخروج منه هو تعبئة جميع الامكانيات والطاقات العربية التي تتوفر ويمكن توفرها وهي تعبئة تستحيل دون الدولة العربية الثورية الواحدة.

والوحدة لها فوائد أمنية وعسكرية (استراتيجية) فوحدة مصر وسوريا كان من الأسباب التي اضفت قدراً عالياً من الأهمية عليها ان امكانيات مصر من حيث الوضع الاستراتيجي تتيح مصادر كبيرة للقوة، فالاتحاد بين البلدين يشكل قوة منسجمة فعالة مرتبطة بجناحي العروبة في المغرب والمشرق وقادرة فعلاً على أن تكون الخميرة الأساسية

(٢٣) البيطار، نحو الارتباط بعصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية، ص ٦٢.

والدعامة القومية في تحقيق الوحدة العربية الشاملة. وذكر عبد الناصر أن الوحدة من ناحية المصلحة قائمة، لكن الأهم أن مصر كانت على ثقة من أن أمنها مرتبط بأمن الأقطار العربية الأخرى، كما أن القومية العربية والتضامن العربي سبيل الأمان والسبيل الوحيد للحماية.

٩- العقبات والتحفظات

يكاد يكون الاجتهاد في استعراض العقبات تلو العقبات والمشكلات المتعلقة بالتطبيق الوحدوي العمل الكبير لأصحاب الكتابات موضع التحليل، ورغم أن الانتقادات الحادة التي وجهها القوميون لبعضهم البعض قد جاءت في سياق عام من الفشل والخلافات والحساسيات بين الأقطار العربية، إلا أنها لم تكن تعكس تماماً موقفاً ذاتياً وعاطفياً أو تسرعاً في الحكم على الأمور، وإنما كانت تمثل خبرات حقيقية توصلوا لها عبر استعراضهم للعمل الوحدوي.

الذي يبدو لأول وهلة هو القاء التهم على القوى الخارجية، وإلى أنه كانت هناك مؤامرة على الوحدة اشترك فيها الاستعمار وأعوانه من الرجعية العربية. ميشيل عفلق يقول ان اعداء الوحدة الكثيرين هم الاستعمار وإسرائيل التي لم توجد إلا لتعطيل الوحدة وعرقلتها. والمؤامرة كانت لها ركيزة داخلية تمثلت في الرجعية العربية. يقول محمد حسنين هيكل «المؤامرة ضد الوحدة ظاهرة في الأحداث وفي الأوراق وفي الأصوات التي نستطيع أن نعود إليها من ذكريات ١٩٥٨. . .»[٢٤]. ثم يتعرض لما جاء في اجتماعات اللجنة الوزارية لحلف شمال الأطلسي بعد وحدة ١٩٥٨ من أن هناك فرصة لاستعادة بعض المواقع التي فقدتها الدول الغربية في المنطقة، وذلك بتوجيه ضربة قاضية إذا أمكن، أو شبه قاضية على الأقل، إلى الجمهورية العربية المتحدة مركز الخطر ومكمن التهديد. . وأشار إلى أن الملك سعود كان له دور كبير في التآمر على الوحدة.

والرجعية في ذاتها تعد خطراً جوهرياً على الوحدة، فليس من الصحيح أن تقوم الوحدة والرجعيون يتحكمون في مقاليد الحياة السياسية والاقتصادية. ومن أخطاء وحدة ١٩٥٨ -في رأي هيكل- أن القوى الوطنية في حركة القومية العربية دخلت إلى تجربة الوحدة بين مصر وسوريا دون أن تقيم وزناً للمعارضة الرجعية ضد اتمام الوحدة. ومحسن إبراهيم يرى أن الرجعية لن تكتفي بمجرد ضرب الوحدة بين سوريا ومصر، بل إنها سوف ترمي إلى

---

(٢٤) هيكل، ما الذي جرى في سوريا؟ ص ٥٤.

ما هو أبعد من ذلك، إلى تصفية الوحدة كشعار ثوري بطرح شعارات بديلة تتردد حاملة أسماء «الوحدة الصحيحة، والاتحاد الكونفدرالي، والتضامن العربي. . . »[٢٥].

إلى جانب الرجعية والاستعمار فإن هناك عقبات تتعلق بالواقع العربي للقوى الوحدوية ذاتها تتصل بالنظم السياسية ومصالح القوى المعبرة عنها وتوجهاتها وسياساتها العامة. هناك أولاً تباين حضاري. فهيكل يشير إلى أن التجربة بين مصر وسوريا أوضحت أنه لم تكن هناك قواعد اقتصادية واجتماعية يمكن أن تقوم عليها التجربة وتستند في صلابة إلى أسسها المتينة. . . كان هناك الفاصل الجغرافي، وعامل طبيعي يتعلق بان سكان مصر ٢٦ مليونا من البشر، وسكان سوريا ٤ ملايين من البشر، وهذا سبّب حساسية للشعب السوري لاعتقاده بأن الترجيح كان لصالح مصر.

وتناقضت أو تباينت مصالح القوى الوحدوية، سواء بفعل التناقضات الموجودة أصلاً في الوطن العربي لتنوعه بين نظم رجعية وأخرى متحررة كما يقول عبد الناصر، أو لأن القوى الوحدوية ذاتها كانت لها أهداف خاصة متباينة. حول هذا المعنى أشار أحد أعضاء الفريق السوري في مباحثات الوحدة عام ١٩٦٣ «أنا كضابط خدمت أثناء الوحدة بمصر وخدمت في سوريا أثناء الوحدة فترة كبيرة، كان فيه هناك مستويات تمييز عن قصد أو عن غير قصد بين العسكري السوري والعسكري المصري. . . هذا التمييز خلق عقدة»[٢٦]، واللواء راشيد قطيني يقول للرئيس عبد الناصر «هذه الطبقة أو هذه الفئة (التي أساءت للوحدة وكانت من المصريين أو من أتباع المصريين) كان يعتمد عليها في القيادات والأماكن الحساسة، هي التي قاتلت في سبيل الانفصال وتثبيت دعائمه. . . يعني الفئة التي كانت موضع ثقة هي التي وضعت أمكانياتها في سبيل الانفصال، واظن سيادة المشير (يقصد عبد الحكيم عامر) يعرف عدداً من الأسماء. . . »[٢٧]

انتهى عامل عدم الثقة بالبعض من القوميين إلى الحديث عما يمكن تسميته بالفرقة الذاتية بين القوميين على المستوى الفكري والمستوى العملي. يتحدث عصمت سيف الدولة عن ما أطلق عليه التصور الاقليمي للوحدة- أي أن بعض القوميين يطرحون تصوراً اقليمياً. . . للوحدة «أول أسباب الخلط العجيب الذي يشيع في الأحاديث عن الطريق إلى الوحدة العربية حيث يقذف كل أقليمي -وحدوي- بتصوراته الشخصية ومشروعاته الذاتية لتحقيق الوحدة». ويرى محسن إبراهيم أن العلاقة بين أطراف المعسكر القومي كانت علاقة يشوبها التوتر والخصام وانعدام الثقة ويسيطر عليها جو ملبد بالشكوك

---

(٢٥) ابراهيم، في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي، ص ١٩ - ٢١.
(٢٦) محاضر جلسات مباحثات الوحدة (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ٢٠.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

والاتهامات . . . «لقد كان واضحاً أن مثل هذه العلاقة سوف تحمل معها انقساماً في صفوف الجبهة العربية التحررية، وأن المعركة قد تتحول بنتيجة ذلك من معركة بين هذه الجبهة وبين خصومها الحقيقيين إلى معركة بين أطراف الجبهة العربية ذاتها. . .».

١٠- تقييم محاولات الوحدة

تصور البعض أن محاولة ١٩٥٨ وما سبقها من محاولات محدودة تعد من وسائل التمهيد للوحدة النهائية.يقول الحصري «اننا الآن لسنا في بداية الطريق المؤدي إلى الوحدة العربية، بل دخلنا فيه فعلاً وقطعنا فيه شوطاً كبيراً بعد اقتحام الكثير من العوائق والعقبات، وان كان ما بقي أمامنا الآن لا يزال طويلاً وشاقاً».

وشجع البعث أية تجارب وحدوية واتضح ذلك من الجزء الثالث من نضال البعث (١٩٥٤-١٩٥٨)حيث جاء«ان بداية الطريق نحو الوحدة العربية هي أولاً في اتحاد سوريا ومصر وثانياً في العمل وفق وحي هذه النظرية القومية العربية على توفير الأوضاع اللازمة في الأقطار العربية الأخرى، لكي تنضم باسرع وقت إلى هذا الاتحاد».

وعندما انعقدت الوحدة وانتهت بالانفصال قال البعث عنها أنها فاشلة، وأدت إلى انتكاسة للحركة الوحدوية، ولكنه فشل أتاح للقوميين فرصة إعادة التصحيح مرة أخرى. في الجزء السادس من نضال البعث ورد «ان الانتكاس المؤقت الذي أصاب فكرة الوحدة نفسها وأضعف الثقة بها يدفع حزبنا إلى دراسة تجربة الوحدة وفشلها من أجل تحديد المسؤولية وتوضيح الأخطاء واظهار الدروس التي تفيدها منها. . . المهم أن يعرف الشعب العربي في جميع أجزاء الوطن الأسباب التي أوصلت إلى هذه النكسة ليتفادى الأخطاء ويصحح السير ويتأكد أن الذي فشل ليس هو فكرة الوحدة بل تطبيقها المشوه. . .».

ورفض محسن ابراهيم ان يصف تجربة ١٩٥٨ بالفشل مفضلاً القول أنها وضعت الحركة العربية على طريقها الصحيح -أو صححت المسار- «في كل مرة كانت الحركة العربية الثورية تخرج من التجارب والمحن بزاد ثوري جديد يأتي ليضاف إلى تراثها، ويعكس نفسه على طريقة سيرها، ويبلور أفكارها ويصحح ما أعوج من أساليبها. . شيء أساسي كان يحول نكسات الحركة العربية إلى تجارب تساهم في اغنائها وتعميق منطلقاتها هو وقوف هذه الحركة العربية الثورية موقف النقد الذاتي المدرك للأخطاء المحلل للتجارب. . .». ومن الدروس التي خرجت بها الحركة أن الصيغة الديمقراطية التي طرحتها الجمهورية العربية المتحدة افتقدت إلى الأسس التي تمكن الشعب من التعبير عن حريته الكاملة في الفكر والعمل والتنظيم والنقد والمساهمة في تسيير دفة التجربة.

١١- موقف الفكر القومي من الغرب والاستعمار

نظراً لظروف حركة التحرر الوطني في الوطن العربي، التي كشفت عن أشكال جديدة من الاستعمار مثل السيطرة الاقتصادية والسعي لإسقاط النظم الوطنية التي تولت الاستقلال، فقد ربطت القوى الوحدوية بين الغرب كحضارة والغرب كدول استعمارية، ولم تجد هناك فرقاً كبيراً بين التصنيفين. فبعض الدول الغربية هي التي احتلت الأقطار العربية وفرضت التجزئة وساهمت في إيجاد اسرائيل في المنطقة، والفلسفة الإجتماعية والسياسية التي تميز نظمها لا تتمشى ومتطلبات تحقيق العدالة الإجتماعية والتنمية في مرحلة ما بعد الاستقلال بل أنها تناقضها وتقف في طريقها.

في نضال البعث (الجزء الثالث) جاء ان العرب ظلوا زمناً طويلاً لا يرون العالم الا من زاوية واحدة هي زاوية الغرب، «لذلك فإن الانفتاح على المجتمعات الحديثة الثورية يرفع عن كاهل الأمة العربية وطأة الضغط الغربي ويشكل معدلاً ومصححاً ضرورياً لانحصار نظرتها زمناً طويلاً في نطاق الحضارة الغربية». وهذه الحضارة الغربية كانت تتمثل سياسياً بالنسبة للعرب في المعسكر الغربي الاستعماري الذي احتل أرضهم وفرض التجزئة. ولذلك فإن أسلوب مواجهة الاستعمار هو «الكفاح» المستمر. وفي كتاب دراسات في القومية ان «القومية العربية تؤمن بالوحدة، كمقاومة للاستعمار الذي جزأ الوطن الواحد إلى أجزاء متعددة. . . وهذه الوحدة أفقية بمعنى أنها ترمي إلى ربط الأجزاء الحالية في وحدة نضالية وسياسية واقتصادية واحدة، وعمودية بمعنى أنها ترمي إلى محاربة الطائفية والعنصرية والعشائرية، أو ترمي إلى توحيد الشعب المناضل كله في سبيل القضاء على الاستعمار أولاً ولبناء الحياة الحرة الكريمة ثانياً».

١٢- موقف الفكر القومي من التغير الإجتماعي

تباينت وجهات النظر حول أسلوب الثورة الذي كشفت عنه كتابات البعثيين والناصريين والقوميين العرب فيما يتعلق بموقفهم من القضية الإجتماعية.فالحقيقة أنه من السهل اكتشاف مصطلح الثورة في تراث القوى الثلاث. ولكن الثورة عند البعث، بجانب كونها ثورة ضد الاستغلال، هي ثورة على التجزئة، إذا هي تغيير جذري حقيقي، ولكن في جزء من تناقضات المجتمع العربي «ان الوحدة عملية ثورية ومن شأن هذه العملية أن تقوّم باستمرار الانحرافات وتقترب نحو التكامل والتفاعل، نحو استكمال الشروط الأخرى التي تمكن من قيام الدولة الجديدة وتطورها. . . ان ثورة الوحدة تبقى هي الثورة الأساسية.

التي تعطي إلى الحرية والاشتراكية كل مداهما وأصالتهما، «إذ لا حرية حقيقية ولا تحرر حقيقي مع التجزئة، ولا اشتراكية حقيقية مع التجزئة» (نضال البعث ـ الجزء السادس).

ولكن الثورة عند الناصريين والقوميين العرب هي ثورة إجتماعية قبل أن تكون ثورة على التجزئة. الميثاق يذكر «أن وحدة الهدف لا بد أن تكون شعار الوحدة العربية في تقدمها من مرحلة الثورة السياسية إلى الثورة الإجتماعية»، وهذه الثورة الإجتماعية يمكن أن تتم بطريق الديمقراطية الموجهة أي بحزب واحد تحكمه المركزية الشديدة مثلما فعل عبد الناصر أو عن طريق ديمقراطية ليبرالية تسمح للقوى الشعبية، التي تعاني من الاستغلال، أن تعبر عن حريتها في شكل أحزاب أو تنظيمات معينة[٢٨] يذكر محسن إبراهيم تحت ما أسماه بالاشتراكية الديمقراطية، التي قال أنها تميز الطريق العربي في مرحلته الحديثة نحو الوحدة، «أنها جاءت لتصنف محتوى الحركة العربية الثورية وتميزه عن العديد من التيارات والأفكار ثم لتنقله من صعيد المطلقات والعموميات وأحلام الحرية والعدل إلى صعيد آخر يشكل نقطة انطلاق لمواجهة فكرية علمية للقضية الإجتماعية»[٢٩]. وعلق على تجربة ١٩٥٨ بإنه كان يجب على ما طرحته من أسلوب للديمقراطية أن يحقق أمرين: أن يقيم مجتمعاً يتمتع فيه الشعب بالحرية، ثم أن تحمي الشعب من اعدائه لتحمي ثورته الاشتراكية وتضمن سلامة الاتجاه التقدمي. ولا تتحقق الاشتراكية في اعتقاده بدون الاشتراكية. «الاشتراكية قبل أن تكون مجموعة قوانين وإجراءات ومؤسسات ونظم هي طريقة في التفكير والتصرف والسلوك، وقيامها مرتبط بحدوث تحول جوهري في ذهنية الجماهير وتطور محيق في وعي وتفكير الفرد ليصبح قادراً على التصرف بوحي الدوافع الأخلاقية التي تطرحها الاشتراكية». بهذا القول يرى أن تجربة ١٩٥٨ الاشتراكية في سوريا فشلت لأنها لم تخلق تنظيماً إشتراكياً جماهيرياً يتبناها.

١٣ـ الموقف من الأقليات

كان التعبير عن الموقف من الأقليات محدوداً، ولكن في اتجاهه العام مال إلى التسامح والاعتراف. ميشيل عفلق يذكر في كتاب في سبيل البعث «نحن عندما ننادي بالمساواة الاقتصادية وتكافؤ الفرص نعني أننا سلمنا قضية البلاد لأصحابها الحقيقيين وهم أفراد الشعب لا فرق بين مسلم ومسيحي وعربي وكردي وبربري»[٣٠]. أي أنه يعترف بوجود الأقليات، ولكنه اعتراف بهدف التأكيد على أنه يجب الا تكون هناك مشكلة للأقليات. «أفراد الشعب لا يريدون أكثر مما يريده العرب

---

(٢٨) ميثاق العمل الوطني، ص ١٠٩.
(٢٩) إبراهيم، في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي، ص ٥٢.
(٣٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ١٦٨.

أنفسهم والآن ليس هناك أقليات مضطهدة أو طوائف وإنما هناك أكثرية شعب مضطهد (بفتح الهاء) هو الشعب العربي وهناك أقلية مضطهدة (بكسر الهاء) من المتآمرين مع الاستعمار». أي أنه ينشد قيام مجتمع فيه كل المتطلبات الانسانية التي يمكن أن يسبب إختفاؤها عدم الاستقرار الداخلي والفرقة الوطنية. هذه المتطلبات نجدها في كتاب دراسات في القومية: «الحرية للكل والتسامح مع الكل دون تعريض وحدة المجموع للتفكك والتعايش السلمي لأبناء المجتمع كافة حينئذ تتمشى الأقلية مع قانون الأكثرية».

١٤- الموقف من الديمقراطية

يميل البعثيون في الفترة التي يغطيها هذا البحث إلى الدفاع عن تعدد الأحزاب وحرية ممارسة العمل السياسي بصوره المختلفة الأخرى، بينما يتشدد التيار الناصري في انتقاد هذا الأسلوب ويميل إلى توجيه العمل السياسي من أعلى وإلى الديمقراطية المركزية. وظهر هذا الخلاف جلياً في مباحثات الوحدة عام ١٩٦٣. عندما طرح ميشيل عفلق سؤالاً على عبد الناصر حول ما إذا كان يوافق على الحياة الحزبية أم لا، فرد: تقولون هل سيسمح بقيام أحزاب جديدة؟ باقول لا، لن يسمح لأن الميثاق حدد ما هو نظامنا بأنه قائم على أساس تحالف قوى الشعب العاملة التي هي العمال والفلاحون والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية» [٣١].

وانطلق محسن إبراهيم من أخطاء الممارسة الاشتراكية في تجربة الوحدة فقال بضرورة وجود نظام إشتراكي شامل يتيح الحرية أساساً للقوى الشعبية التي تتباين قدراتها ونظرتها للتحول الإجتماعي ولكنها تتفق عموماً حول الأسس الاشتراكية في أن تعبر عن نفسها في شكل تنظيمات سياسية وعبر فترة نضال طويلة من النقد والمراجعة والتصحيح يمكن لحزب عقائدي ثوري أن يتمكن من الحصول على شرعية جماهيرية كبيرة أن تتوافر له المصداقية على المستوى الشعبي. «كان على الفكر حتى تكون مساهمته ذات صلة وثيقة بالوقائع الموضوعية أن يعطي صورة النظام الديمقراطي المطلوب، صورة مؤسساته، الحريات في ظله، كيف يحكم الشعب نفسه بنفسه من خلاله، ثم كيف تؤمن عزل الرجعية وحماية الاتجاه الثوري منها... ان التنظيم الشعبي المقترح يجب أن يقدم حياة حزبية عقائدية نظيفة، وليبدأ بالتمهيد لها بمبادرة الطلائع الثورية الواعية وبموقف من الحكم يوفر الحرية الحزبية ضمن الخط القومي الاشتراكي... وصيغة الحل الديمقراطي المنشودة لن تكون مجرد صيغة سياسية تستهدف احاطة النظام الاشتراكي بإطار من المؤسسات الديمقراطية السياسية ومنح

---

(٣١) محاضر جلسات مباحثات الوحدة، ص ٢٩٨.

الأفراد حريات وحقوقاً سياسية بقدر ما تستهدف أيضاً الوصول إلى تطبيق صيغة ديمقراطية في الاقتصاد في المصانع والتعاونيات الزراعية ومجالات الانتاج كلها».

تقويم

في بداية هذا التقويم يجدر التنويه إلى عدد من الملاحظات التي تنفرد بها الكتابات الخاصة بالمرحلة ١٩٤٥-١٩٦٤ عما سبقها. فالفكر القومي عموماً يعرف ثلاثة مفاهيم عريضة: القومية العربية، والعروبة، والوحدة العربية. وحتى الفترة التي سبقت عام ١٩٤٥ كان مفهوم العروبة يرادف العوامل التاريخية بمعناها الواسع من لغة وآلام مشتركة وصور معينة للحياة العربية المشتركة كانت تشكل في مجملها سنداً رئيسياً لقيام القومية العربية كإيديولوجيا تتعرض للأغراض الكبرى التي يسعى لتحقيقها العرب في الحاضر والمستقبل. واجتهد المفكرون والكتاب القوميون في تبرير قيام ايديولوجيا القومية العربية وتفسير أهدافها، وأصبحت تعني في أبسط تصور لها أن العرب أمة واحدة لهم رسالة حضارية وفكرية انسانية في اتجاه التقدم، ومن خلال دولة واحدة تتسع لتشمل الحدود الجغرافية للوطن العربي، يمكن لهذه الرسالة أن تتبلور وتظهر للوجود. وانتقل الموقف القومي بعد ١٩٤٥- أكثر من أية فترة سابقة- إلى واقع التطبيق والبحث عن دولة الوحدة العربية، هنا نكون عند أول ملاحظة حيث نجد أنفسنا أمام تراث فكري يتعرض للوحدة العربية- كشكل دستوري وتجسيد عملي لايديولوجية القومية العربية- وقليلاً ما كان يهتم البعض بفلسفة القومية أو ايديولوجيتها. وهذا التمييز هام للغاية لأنه يساعد كثيراً في تفسير التناقضات التي حلت بالفكر القومي، ويضع الانتقادات، التي وجهت للوحدة والقومية العربية، في حجمها الحقيقي. أما وأن الاهتمام منصب على قضية عملية خاضعة كل يوم للتجريب والتصحيح، فمن الطبيعي أن تظهر أخطاء وعثرات ومشكلات سياسية... الخ. وليس من الصحيح أن تنسحب هذه الأخطاء على قضية أخرى متميزة عنها -ولكنها ليست منفصلة- هي ايديولوجيا القومية العربية.

ملاحظة ثانية ان غالبية الكتابات الخاصة بالتراث الفكري الوحدوي هي في الحقيقة لسياسيين في الحكم أو قريبين منه، ينتمون لأحزاب أو لا ينتمون، ومن ثم حملت كتاباتهم عن الوحدة اوزار السياسة ومشاكلها. ملاحظة ثالثة تتعلق بالتمييز بين مضمون الفكر القومي ومنهجه فالحقيقة أن معظم الكتابات التي ظهرت بعد ١٩٤٥ كانت تعكس مضموناً ثورياً تحررياً شاملاً، ولكن المنهج الذي اتبعته معظم القوى الوحدوية في مجمله كان يتسم بالبراغماتية والتوفيقية والمرحلية. وللتبسيط يمكن القول إن المضمون كان ثورياً والمنهج كان

إصلاحياً. البراغماتية تتضح من عدم الاتفاق حول استراتيجية واحدة للوحدة وتكوين المواقف تبعاً للظروف. وأسباب ذلك كثيرة منها تباين الواقع السياسي والإجتماعي لكل قطر ولكل قوة سياسية وحدوية، وتباين التحديات التي تواجهها. والتوفيقية تنصرف للإشارة إلى سمة الانتقاء التي ميزت الفكر الإجتماعي للقوى الوحدوية، فلم يكن هناك تحديد قاطع لشكل محدد من الاشتراكية، البعض قال بالاشتراكية العربية، والآخر قال بالطريق العربي إلى الاشتراكية . . . الخ. وأما المرحلية فهي تشير إلى أكثر من صورة. فقد تعني أولوية خطوة على غيرها أو مبدأ على آخر، أو قد تعني التدرج في تنفيذ مشروع وحدوي معين.

وفي ضوء الملاحظات الثلاث السابقة يمكن القول أن التقييم يشمل الاضافات الفكرية لما سبق من تصورات بما يؤثر على تبلور المحتوى النظري للقومية العربية، والتجارب الوحدوية من حيث مدى نجاحها وفشلها.

أولاً: التبلور النظري

اتفقت كتابات المرحلة على عدد من العناصر التي اعتبرتها في حكم «البديهيات» هي أن القومية العربية حقيقة موضوعية، والوحدة مطلب عربي يتحتم تحقيقه، والقومية العربية في أغراضها الكبرى انسانية وتقدمية لا استعلائية أو رجعية. ومن حين لآخر كانت تستخدم نفس الحجج التي استخدمها كتّاب المرحلة ما بين الحربين، مثل اللغة والتاريخ والتحديات المشتركة التي تمثلت في الاستعمار والصهيونية، والتخلف المادي والفكري الذي تعاني منه الشعوب العربية والتجزئة التي خلفتها القوى الاستعمارية. كما عكست الكتابات نزعة علمانية واضحة دارت حول التأثر بقيم التحديث والليبرالية والاهتمام بالإرادة البشرية في صياغة أسس مجتمعاتها من الناحية السياسية والإجتماعية.

ولكن الاضافات الفكرية كانت حول مبادىء «الحرية والاشتراكية والوحدة»، ومفهوم التجزئة، ومفهوم القيادة في الحركة القومية.

الحرية والاشتراكية والوحدة فهمها البعث على أنها خط فكري واحد لا يتجزأ بمعنى أنها ليست مبادىء ثلاثة متميزة منفصلة، وإنما بمجموعها تشكل منطلقاً وأساساً فكرياً، ومن الصحيح أنه وضع للوحدة أولوية ولكن الأولوية هذه فهمها البعثيون على أساس أنه من خلال مبدأ الوحدة ذاته يمكن أن يتم التحرر والاشتراكية. يقول الياس فرح «الوحدة فكرة ليست محصلة أو نتيجة لنضال الشعب العربي من أجل الحرية والاشتراكية، بل هي فكرة جديدة يجب أن ترافق هذا النضال وأن توجهه». والتحرر يعني تحرير الأرض العربية

من كافة أشكال الاستعمار الأجنبي وتحرير الانسان العربي سياسياً. والاشتراكية يمكن أن تتحقق بالتدريج وبشكل تلقائي عند تحقق الوحدة، وهنا يفسر البعثيون هذا الموقف من خلال رؤ يتهم للوحدة ذاتها فهم يعتبرونها شيئاً مناقضاً تماماً للأوضاع المختلفة العربية وضد مصالح الرجعية، وتحققها يعني بالمقابل سقوط الرجعية وانتفاء التخلف وهذا ما يدفعهم إلى وصف الوحدة «بالثورية» وإلى القول بأن الوحدة العربية لا تنعزل عن الظروف السياسية والإجتماعية، بل هي جزء لا يتجزأ منها وطريق الوحدة هو طريق الجماهير العربية.

وأما الناصريون فقد فهموا صيغة الحرية والاشتراكية والوحدة من خلال صيغة وحدة الهدف فعلى المستوى النظري كانت تعني ضرورة احداث تغيير جذري من الناحية الإجتماعية والسياسية في البنية الداخلية للأقطار العربية، فالغايات المثلى للوحدة في التقدم والتحرر لن تتحقق إلا لو توافرت لها متطلباتها الموضوعية. وترتيباً على نفس الفلسفة فإن الوحدة لا تتحقق فورياً أو ليست هي العلاج السحري للأمراض العربية، وإنما الاشتراكية التي يمكن أن تفعل ذلك خاصة عندما يدخل في أسسها إقامة الوحدة بين الشعوب العربية.

وأما مفهوم التجزئة فقد أصبح يرادف ثلاثة معان تقريباً، أولهـا ما يتعلق بكونها من ميراث مرحلة الاستعمار التي انقسم فيها الوطن العربي وفقاً لتوازنات ومصالح الدول الكبرى، وترتب على ذلك ليس فقط تمزيق الوحدة الأساسية للوطن العربي جغرافياً وإنما الاضرار بالمصالح الذاتية للأقطار العربية ذاتها وخلق أوضاع جديدة متناقضة، وثانيها يتصل بالتجزئة كأداة للصهيونية في تنفيذ سياستها في المنطقة العربية ككل، وثالثها يشير إلى التجزئة كسمة من السمات التي تتصف بها الحركة العربية عموماً في مواجهة المشكلات العربية العامة. ولم يختلف البعثيون والناصريون والقوميون العرب على خطورة التجزئة من المعاني الثلاث السابقة، ولكن كلا منهم نظر إلى المفهوم من واقع اهتماماته الأولى،البعثيون نظروا له من زاوية أنه نقيض للواقع العربي الأمثل، وأحد المعطيات الأساسية في ارساء المضمون الإيديولوجي للقومية العربية، والناصريون نظروا له من حيث صلته بتراث الاستعمار ومحاولاته الدائمة لتطويق حركة التحرر الوطني ولصلته بالسياسة الصهيونية في المنطقة. يقول عبد الناصر «كان الاستعمار هو الذي فرض التجزئة، وفرض فوق التجزئة تقسيم وطن من أقدس الأوطان العربية، وأقام في قسم منه قاعدة له ورأس حربة. وكانت أهداف الاستعمار من التجزئة والتقسيم واضحة: ضد العمل الوحدوي، ومنع الأجزاء الممزقة من تحقيق وحدتها الطبيعية... كان الاستعمار يعتمد على الأساليب القديمة.. أساليب التفرقة وأساليب دس الأحقاد بين أبناء الوطن الواحد حتى ينفذ بين الشعب العربي وحتى يضرب الأخ بأخيه...». والقوميون العرب ناضلوا ضد التجزئة وفي

أذهانهم حلم بأن الوحدة ستحرر فلسطين، فالقضاء على التجزئة سواء جغرافياً أو على مستوى الموقف العربي من الصهيونية يؤدي إلى تحرير فلسطين.

اضافة فكرة ثالثة دار حولها أيضاً خلاف واضح هي دور «القيادة» في الحركة القومية، والمفهوم ينصرف إلى أكثر من معنى واحد، ان العمل القومي الوحدوي يحتاج إلى «نواة» أي تجربة وحدوية قائدة تدفع الأقطار العربية إلى الانضمام إليها وترسخ لديها مصداقية الوحدة، وكانت هناك من زاوية أخرى اشارات مختلفة إلى تحديد من يكون عليه الدور التاريخي- أو الطليعي في تحقيق الوحدة ودعم الفكر القومي، ومن ناحية ثالثة كان دور الزعيم الفرد أو القائد الملهم هاماً وان اختلف تقييم وزن هذا الدور من قوة لأخرى.

البعث كان يرى أن عليه الدور التاريخي لتحقيق الوحدة في الوطن العربي، لم ينظر لنفسه على أنه حزب من أحزاب أخرى في قطر عربي، وإنما حزب قومي يسعى لتحقيق أهدافه على المستوى القومي ككل: «حزبنا يمكن أن نسميه دعوة، أكثر من أن نسميه حزباً دعوة قائمة على التوحيد القومي وعلى محاربة كل ما يعرقله»... (نضال البعث -الجزء الثالث ١٩٥٤-١٩٥٨). وعبد الناصر طرح ما أسماه بجبهة القوى الوحدوية في الوطن العربي أي أن تلتقي التنظيمات القومية في الوطن العربي جميعاً وتصوغ فيما بينها المبادىء التي تلتزم بها في الحركة القومية. وكثيراً ما نجد في الكتابات الناصرية الحرص على أن تبدو مصر «دولة نموذج» أي دولة رائدة لا دولة قائدة، مما يعني الحرص على عدم فرض صورة بعينها على كل الأقطار العربية، وإنما يمكن لهذه الأقطار أن تهتدي بالتجربة المصرية. ينقل هيكل في كتابه ماذا حدث في سوريا؟ تصريحاً لعبد الناصر قال فيه «ان أملي أن نجعل مصر نموذجاً للعمل الوطني، وبرغم ما في ذلك من مشقة فإن هذا هو طريقنا الوحيد ليس للتطوير فقط، ولكن للوحدة أيضاً... إني أريد أن نجعل مصر البلد «النواة» للتطوير العربي، ولسوف يكون لذلك كله أثره في تدعيم الدعوة إلى الوحدة عملياً وواقعياً وإيجابياً...».

وأما عن موضوع الزعامة الفردية فقد كان عبد الناصر الذي أجمعت القوى الوحدوية على شخصه كبطل قومي يمتلك المقومات التي تمكنه من التأثير في الجماهير العربية والاقتناع بفكرة الوحدة، حريصاً على أبعاد شبهة التسلط من الناحية السياسية عن نفسه.

ثانياً: الدولة الوحدوية

بعد قيام الجامعة العربية عام ١٩٤٥ ظهرت محاولات ضعيفة فاشلة لتكوين اتحادات بين بعض الأنظمة العربية، مثلما فعل الملك عبد الله بعد ما أعلن نفسه أميراً على الأردن

عام ١٩٤٦، حيث عاود محاولة تنفيذ مشروع سوريا الكبرى الذي كان قد اقترحه عام ١٩٤٢. ولكن المشروع فشل بعد أن عارضه رجال البرلمان السوري وبعد أن كان الرأي في سوريا هو الاتحاد مع العراق أفضل من الاتحاد مع الأردن.

محاولة فاشلة أخرى تمت عام ١٩٤٩ قادها نوري السعيد رئيس وزراء العراق للاتحاد بين سوريا والعراق فيدرالياً، ولكن المشروع فشل لأن مصر استطاعت أن تؤثر على حسني الزعيم وتستميله إلى جانبها.

وعندما أبدى الشيشكلي رئيس سوريا في كانون الثاني/يناير ١٩٥٠ اهتمامه بقضية الوحدة، وقال بأن الأتحاد الذي تصبو إليه سوريا هو وحدة العرب جميعاً في دولة واحدة نقل ناظم القدسي فكرته عندما زار مصر في كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٥٠ قائلاً «ان هدف سوريا هو الاتحاد مع جميع الأقطار العربية، سواء تم ذلك بطريق الاتحاد الفيدرالي أو الاتحاد الكونفدرالي». وتقدم باقتراحه إلى اللجنة السياسية بجامعة الدول العربية، ولكن المشروع تعثر منذ اعلانه بسبب روتين وزارات الخارجية! ورأت مصر أن تضع حداً لقلق سوريا وتلهفها على أية مبادرة للوحدة حتى تأمن على نفسها من التهديد الإسرائيلي فتقدمت عام ١٩٥٠ بمشروع معاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي، وذلك في نطاق جامعة الدول العربية. وبعد المعاهدة نامت مشاريع سوريا الكبرى أو الهلال الخصيب ومحاولات الوحدة بين سوريا والعراق.

ان مشروع الوحدة الذي كان أول اختبار حقيقي للحركة القومية كان تجربة الوحدة عام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا، هذه التجربة التي قدمت من الدروس والعبر الكثير، والتي أسهمت إلى حد كبير في تطوير الفكر القومي والتجارب الوحدوية.

تعود أحداث الوحدة بالنسبة لسوريا إلى عام ١٩٥٤ عندما استطاع حزب البعث أن يسقط حكم الشيشكلي، ومن خلال مناخ الديمقراطية النسبي الذي ساد في أعقاب ذلك العام بدا وكأن سوريا متجهة إلى الطريق اليساري، حيث تحالف الشيوعيون مع البعثيين ومالت سوريا إلى الاتحاد السوفياتي. ولكن سرعان ما أصبحت الأوضاع الداخلية غير مستقرة حيث دب الخلاف بين البعثيين والشيوعيين بسبب طموحات الشيوعيين السياسية، كما سعى الغرب لتشديد محاولاته عبر أنصاره من الرجعيين والمحافظين وعبر العراق وتركيا لاسقاط الحكم القومي في سوريا. ونظراً لصلة الجيش القوية بالأحداث المدنية فقد انتقلت عدوى عدم الاستقرار إليه.

في ذلك الوقت كان تأثير عبد الناصر الجماهيري في سوريا عالياً، خاصة بعد عام

١٩٥٦ وفشل العدوان الثلاثي على مصر، كما أن ظهور مصر عموماً بمظهر الدولة العربية والتقدمية التي تناصر حركة التحرر العربي وإعلانها إعادة التأكيد على انتمائها العربي جعل البعثيين يلتفتون إلى مصر كشريك في مشروعهم الوحدوي. ومنذ بداية ١٩٥٦ الح البعث وأشار رويداً رويداً إلى ضرورة قيام اتحاد مع مصر.

وعندما تباحث البعثيون مع عبد الناصر لاتمام الوحدة عرضوا وفقاً لما هو منشور في نضال البعث النموذج الفيدرالي، بما يعنيه من ترك بعض المقومات السياسية التي يقوم عليها الحكم في سوريا كما هي وخاصة النشاط الحزبي، وفعالية دور الجيش في النشاط السياسي... ولكن ما تم فعلاً هو صورة اندماجية. قال عبد الناصر ان الضباط البعثيين هم الذين طلبوها... ولم تدم دولة الوحدة كثيراً فبعد ثلاث سنوات وبالتحديد في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٦١ حدث انقلاب عسكري في سوريا واعلن الانفصال.

واجتهد الكثيرون في تفسير أسباب الانفصال. من الناحية الاجرائية كانت تجربة ١٩٥٨ متعجلة فيما يتعلق باتمام الأشكال الوحدوية حيث جاء دستور الجمهورية العربية المتحدة معبراً عن أقصى الصور الوحدوية، فيه تتلاشى الخصائص الذاتية للاطراف المشتركة وتحدث عملية تكامل سياسي واندماج وانصهار كبيرين (الاندماجي) ويكون قد تحقق للتجربة الوحدوية قوة الدفع الذاتي، وكلها أمور لم تسبق التجربة بالفعل.

وهناك وجهة نظر بعثية تقول إن «الحكم المركزي» الذي فرضه أسلوب عبد الناصر ومحاولة تحويل هدف الوحدة إلى عملية «استيعاب تدريجي» لسوريا داخل الحكم المصري، دون النظر إلى الفروق السياسية والإجتماعية للقطرين، كان سبباً هاماً مكن القوى الانفصالية من الوصول إلى غرضها. ولنفس الفريق وجهة نظر أخرى مؤداها أن القيادة وقد كانت في يد عبد الناصر، تجاهلت المنطق القومي للوحدة وعمدت إلى تعميم تجربة الحكم الفردي والمبالغة في الاعتماد على اجهزة المخابرات وأساليب الضغط والمراقبة ولم تكن للوزارة المركزية مسؤوليات حقيقية، وكان مفهوم القيادة السياسية للاشتراكية عائماً وغير مستقر.

والبعض يرى أن القيادات السورية والمصرية لم تلتزم بروح الديمقراطية في العمل الوحدوي، وكانت على العكس من ذلك في تفكيرها وأسلوبها في العمل والتنفيذ، فالبرلمان السوري الذي ناقش مشروع الوحدة اتخذ قراره ببدء التفاوض مع مصر في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٧ على أساس اتحاد «فيدرالي» وليس وحدة اندماجية ورغم أنها كانت هي المرة الوحيدة التي تمت مناقشة الوحدة فيها بشكل ديمقراطي في السنوات العشرين الأخيرة، فإن قرار البرلمان لم يعمل به او حتى يؤخذ في الاعتبار.

وأهمية الديمقراطية في الحوار عن الوحدة تنبع من أن للحوار الديمقراطي دائمًا مضموناً إجتماعياً، ويعد مرآة للتعبير عن المصالح والآمال والمخاوف للقوى المقدمة على الوحدة في كل قطر وعدم اعطائها الفرصة للتعبير عن نفسها سياسياً واجتماعياً يفقد أيعمل وحدوي قاعدته الإجتماعية، وهذا ما حدث بين أعوام ١٩٥٨-١٩٦١. وغياب الديمقراطية هو الذي منع العمال والفلاحين من المشاركة الحقيقية في الوحدة حيث كانوا هم السند الرئيسي للوحدة في طريق تقدمها الاشتراكي.

ومن زاوية إجتماعية فإن المضمون الاشتراكي الذي طرحته التجربة في مصر، وأرادت تطبيقه على الحياة الاقتصادية في سوريا، لم يتوافق ومصالح القطاعات المؤثرة وذات النفوذ في سوريا، لأنها كانت تتكون من كبار الملاك وأصحاب رأس المال وكبار التجار. وبعض الضباط الذين قادوا الانفصال كانت عائلاتهم مرتبطة بالشركة الخماسية أكبر الشركات التجارية في سوريا.

بعد وقوع الانفصال تمكنت القوى التقليدية والمعادية للاشتراكية من العودة إلى سطح الأحداث السياسية، وكان من المنطقي أن يوافق البرلمان السوري على الغاء معظم قرارات تموز/يوليو الاشتراكية، رغم أن قادة الانفصال حاولوا في الوقت نفسه التمسك بشعارات الوحدة العربية والاشتراكية لاحساسهم بأن هناك تأثيراً قوياً للناصرية بين الجمهور السوري ومراعاة لقوة التيار الناصري الذي ظل يطالب بالوحدة بشكل غير مباشر، وكمحاولة من الانفصاليين للمزايدة على عبد الناصر في المنطقة العربية.

الفصل الرابع

المرحلة الرابعة: مابعد نكسة ١٩٦٧

تمهيد تاريخي

كشفت أدبيات الفكر القومي، في المرحلة ما بين أعوام ١٩٤٥، ١٩٦٤، عن تباين مواقف القوى الرئيسية: البعث، والناصرية، والقوميون العرب في المجال النظري والتطبيق العملي لفكرة الوحدة. وعلى الرغم من التفاؤل الذي ميز مواقف هذه القوى من امكانية الإلتقاء والتنسيق السياسي والعمل الوحدوي، بغض النظر عما بينها من خلافات فكرية، فقد أسفرت مضاعفات العلاقات السياسية بين القوى الثلاث عن فشل ونكسة في التجارب الوحدوية التي وقعت في عام ١٩٥٨، وعام ١٩٦٣.

وتركت انتكاسة التجارب الوحدوية آثاراً نفسية سيئة عند المواطن العربي، كما أنها أدت إلى خلق روح القطرية والنظرة الإنفصالية والجزئية داخل كل قوة، فانقسمت إلى أجنحة بين يمين ويسار، وضعفت العلاقات بين مركز كل قوة وفروعها.

أن المتتبع لأدبيات الفكر القومي بعد عام ١٩٦٤ يلحظ ظاهرتين أساسيتين أولاهما استمرار روح التفتت والإنشقاق على مستوى علاقات القوى الوحدوية، وداخل هذه القوى، وتباين وجهات النظر والأيديولوجيات التي تؤمن بها كل قوة، أو بالأحرى كل جناح داخل كل ثورة. وثانيتهما انتشار روح النقد والتقييم لخبرة القوى الوحدوية، وللتراث الفكري القومي ككل. وتزخر الكتابات القومية بوجهات النظر المختلفة والكثيرة حول أسباب تعثر الفكر القومي والتجارب الوحدوية، وبحلول مقترحة لدفع هذا الفكر قدماً إلى الأمام، ولا تخلو أيضاً مما يعبر عن روح اليأس والقنوط والتراجع عن الطريق القومي. وقد فتحت روح الثقة والمراجعة الباب لقوة جديدة من المثقفين غير السياسيين، وهم فئة

الخبراء والمتخصصون في مجالات العلوم الإجتماعية المختلفة، يطرحون تصوراتهم وآراءهم في العمل الوحدوي باعتباره الجانب التطبيقي أو إن جاز القول الجانب الإجرائي الفني الذي يلائم مزاجهم وخبرتهم العلمية، ولا نبالغ كثيراً في القول أنه قد أصبح في المكتبة العربية تراث جديد خاص بأعمال من يمكن تسميتهم بالنخبة العربية المتخصصة إلى جانب أعمال الرواد و«الحرس القديم» في فكرنا القومي.

بالنسبة لحركة القوميين العرب فإنها شهدت منذ بداية الستينات تطورين هامين أحدهما التحول الفكري تجاه الماركسية والأخذ بمبدأ الصراع الطبقي الذي أعلنته مقالة محسن ابراهيم في مجلة الحرية في أيار/مايو ١٩٦٠، وكان ذلك إيذاناً ببدء الإنشقاق الفكري بين ما أطلق عليه المعتدلون (أو اليمينيون)، واليساريون في الحركة. أما الأمر الثاني فكان إقرار المؤتمر القومي للحركة الذي انعقد عام ١٩٦٥ باستقلالية الفروع عن مركز الحركة. وتتابعت الأحداث سريعاً لتغفل أثرها في تعميق الخلاف الفكري والحركي.

لقد رأى حبش ورفاقه، الذين تم احتجازهم في دمشق بعد الانفصال عام ١٩٦١، أن دعوة محسن ابراهيم للأخذ بمبدأ الصراع الطبقي إنما تتعارض مع النظرة القومية الأولى للحركة. ولكن عندما عاد نايف حواتمة إلى بيروت بعد نفيه من العراق في نيسان/أبريل ١٩٦٣ تدعم موقف محسن ابراهيم وجماعة مجلة الحرية، خاصة بالأخذ في توسيع أعضاء اللجنة الإدارية والمناداة باستقلالية اللجان الإقليمية حتى تتواءم مع ظروف الحركة القومية في بلادها. وعندما تم الافراج عن حبش وعاد إلى بيروت في منتصف عام ١٩٦٣ وجد أن رفاقه قد أحدثوا تغييرات حادة في خط الحركة فأبدى تحفظه عليها وناشدهم تفهم وجهة نظر من لا يؤمنون بالماركسية. وبالمقابل كان اتجاه محسن ابراهيم ومجموعته في طريق اضعاف القبضة المركزية للحركة وتحقيق المزيد من الاستقلال لفروعها. إلى جانب الاصرار على الرؤية الماركسية. هكذا في حزيران/يونيو ١٩٦٣ عقدت الحركة مؤتمراً طارئاً في بيروت لمناقشة نتائج مفاوضات الوحدة عام ١٩٦٣، ونتيجة لعدم استطاعة الحركة القيام بدور كبير في الحياة السياسية، في كل من سوريا والعراق، قرر المؤتمر الموافقة على الفكرة التي كان عبد الناصر قد أثارها، وهي توحيد المنظمات والأحزاب العربية التي ترفع لواء الحرية والاشتراكية. وكانت الموافقة تعني التخلي عن «الدور الريادي» الذي رسمته الحركة لنفسها في وسط القوى القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية. وواصل محسن ابراهيم انتقاداته للخط الفكري الإجتماعي ليس فقط للقيادات السياسية العربية وإنما للحركة ذاتها، وأثارت انتقاداته ردود فعل سيئة في أوساط أعضاء الحركة، حيث بدوا وكأنهم خانوا القضية الإجتماعية للشعب العربي... وقد انتهز حبش الفرصة فوجه النقد الحاد لمجموعة مجلة

الحرية، ووصف موقفهم بالطفولة اليسارية، وذكر أنهم منظرون لا يستطيعون تحمل مصاعب النضال السياسي، كما اتهمهم باضعاف الحركة وتقليص دورها. واستمر الخلاف الحاد بين المجموعتين في المؤتمر الذي عقد في أيار/مايو ١٩٦٤، ذلك المؤتمر الذي دعا فيه حبش إلى وضع ضوابط تنظيمية لضمان مسار الحركة وبعث القوة فيها من جديد، وسريعاً ما أدرك محسن ابراهيم ومجموعته أن الدعوة موجهة اليهم بالذات لتقييد حركتهم فأعادوا من جديد التأكيد على مناخ الديمقراطية والحرية الفكرية الذي يجب أن يساير التحول الاشتراكي للحركة. وعكست خلافات المؤتمر انشقاقاً في الأعضاء أنفسهم حيث مال وديع حداد، وهاني الهندي والخطيب إلى جانب حبش، بينما وقف أعضاء العراق وإيران خلف محسن ابراهيم ونايف حواتمه.

وجاء المؤتمر القومي في عام ١٩٦٥ ليضع مبدأ الانتخاب الحر في المستوى القيادي للحركة سواء فيما يتعلق بالفروع أو بالقيادة القومية للحركة. وبالفعل تم اختيار سكرتارية عامة حلت محل المكتب السياسي الذي كان معيناً، كما أصبح حق الاعتراض متاحاً للوحدات الأدنى للحكم على قرارات الوحدات الأعلى منها.

كانت الحركة الفلسطينية انذاك قد أخذت تعبر عن نفسها سياسياً فظهرت منظمة التحرير الفلسطينية في عام ١٩٦٤ بقيادة أحمد الشقيري، وكانت إحدى النتائج التي أسفر عنها مؤتمر القمة العربي الأول. ولكن القوى الفلسطينية كانت متجهة إلى العمل مع بعض التنظيمات الأخرى التي أتخذت مبدأ الكفاح المسلح كطريق يتجمع حوله الشعب الفلسطيني في استعادة أرضه المغتصبة، وكانت فتح من أهم تلك التنظيمات التي وسعت نشاطاتها داخل معسكرات «اللاجئين» الفلسطينيين وحظيت بتأييد شعبي واضح.

تجاه القضية الفلسطينية انشق القوميون العرب تنظيمياً في الوقت الذي وضح فيه أن العمل من خلال هذه القضية سيكون أحد المحاور الرئيسية لنشاط معظم أعضاء الحركة. فاستقل حبش ورفاقه وكونوا ما أسموه بالجبهة القومية لتحرير فلسطين، والتي كانت حتى ما قبل نكسة ١٩٦٧ تمثل جناحاً جديداً للحركة يتبنى أساساً القضية الفلسطينية، وأعلنوا أن جهدهم سيتركز حول تقوية السياسات العربية الرسمية في مواجهة إسرائيل.

ولكن بعد وقوع نكسة ١٩٦٧ قطع القوميون العرب أهم خيوط اتصالهم بالناصرية، وحدث شبه اتفاق فكري بين أعضائهم حول مسؤولية النظم العربية التي تقودها «البرجوازية الصغيرة»، عن النكسة وأن الوقت قد حان لتتولى الطبقات العربية العاملة صاحبة المصلحة الحقيقية في القضايا الوطنية والقومية مسؤولية الثورة الإجتماعية والتحرر الوطني. فأعلن حبش قيام منظمة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في كانون الأول/ديسمبر

١٩٦٧ والتي انشق عنها أحمد جبريل وكون تنظيم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة. ومرة أخرى دب الخلاف بين اليسار واليمين داخل حركة القوميين العرب في عام ١٩٦٨، وانشق نايف حواتمه عن حبش وكون تنظيم الجبهة الديمقراطية الشعبية لتحرير فلسطين. واستمرت الأفرع الأخرى في الأقطار العربية على استقلالها وصراعها الداخلي وخلافاتها مع مركز الحركة، إلى أن جاء عام ١٩٦٩ ليعلن نهاية الحركة كما قدمت نفسها للمواطن العربي مع أوائل الخمسينات، وذلك بخروج يسار الحركة منها وإعلانه الانفصال عنها.

وفي مصر كانت وفاة عبد الناصر في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ بداية النهاية لتجربة سياسية واجتماعية معاً على المستوى القومي والمحلي. وكانت الجذور التنظيمية منذ نكسة ١٩٦٧ قد ضعفت شيئاً فشيئاً بين التيار الناصري والتنظيمات الموالية له في سوريا والعراق (الاتحاد الاشتراكي العربي) وأيضاً بالنسبة للقوميين العرب. وبعد عام ١٩٧٠ شهدت السياسة المصرية تحولاً واضحاً في التوجه إلى المنطقة العربية والقضايا القومية مختلفاً إلى حد كبير مع المفاهيم التي سادت من قبل، ولم يكن التقبل العربي لهذا التحول الجديد ميسوراً، ليس بحكم التراث القديم العريض للناصرية، إنما أيضاً لتقلص الدور المصري كنموذج للثورة الإجتماعية والقومية في الوطن العربي.

هذا هو حال القوى السياسية القومية التي تولت مهام الحركة القومية منذ نهاية الأربعينات وأوائل الخمسينات، فماذا كان شكل التحديات الجديدة التي أفرزتها سنوات ما بعد نكسة ١٩٦٧؟ إن النكسة في ذاتها كانت حدثاً خطيراً في السياسة العربية تفوق آثاره ما أحدثته نكسة الانفصال عام ١٩٦١ وفشل محاولة ١٩٦٣ لتكوين الاتحاد بين مصر وسوريا والعراق. لقد وضعت النكسة القوة الناصرية في الميزان وأثارت الشكوك العربية حول مدى إستمرار التمسك بالقيادة السياسية الناصرية وتجربتها الإجتماعية، وأعادت من زاوية أخرى الصلح بين النظم الراديكالية والتقليدية، وتراجع مبدأ وحدة الهدف وترك موقعه لمبدأ التضامن العربي. ولم يكن هذا يعني تحولاً في المبادىء التي تحكم النظم أو الحكومات العربية في علاقاتها الديبلوماسية، وإنما الأخطر أنه كان يشير إلى تحول فكري في النظرة الإجتماعية للوحدة، أنه في إيجاز كان يعني حل الخلافات الأساسية والثانوية بين النظم العربية على حساب اتمام خطوات الثورة الإجتماعية.

وفي سياق المصالحة بين النظم التقليدية والراديكالية، ظهرت الدعوة إلى ما عرف بالحلف الإسلامي عام ١٩٦٥، ورغم الواجهة التي بدت بها وكأنها بهدف تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية دفاعاً عن الإسلام عموماً، فإن ظهورها والسعودية تتزعمها في

ظروف ما بعد نكسة ٦٧، كانت تعني تحويل انتباه المواطن العربي من الإنتماء القومي العربي إلى الإنتماء الإسلامي، وبما يؤدي إلى إجهاض الدعوة القومية (العلمانية والتقدمية)، كما ظهرت وترعرعت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، هذا بالإضافة إلى أنه يتسق مع المخططات الغربية وبالذات الأمريكية التي تميل إلى أن تعود المنطقة العربية مرة أخرى تحت سيطرة القوى التي تسهل لها دائماً مصالحها الإقتصادية.

ورغم أن الصراع العربي الإسرائيلي كان قد دخل إلى الساحة الفكرية القومية منذ حرب ١٩٤٨، وأصبحت قضية فلسطين موضوعاً من الموضوعات القومية، إلا أن نكسة ١٩٦٧ رتبت وضعاً جديداً تمثل في التركيز على إزالة آثار العدوان، وإعادة تحرير الأرض التي تم احتلالها، وأمر كهذا خضع لمواقف النظم العربية وسياساتها كأقطار، وليس لشروط الثورة الإجتماعية الشعبية، وأصبحت قضية تحرير الأرض في نظر هذه النظم سلاحاً ضد تفجير وحسم الصراع الإجتماعي. وفي سياق نظرة النظم العربية كان الحل السلمي المدعم بالقوة العسكرية هو الطريق الأفضل لاستعادة الأرض المحتلة، ومن هنا وافقت مصر ثم سوريا من بعد على قرار ٢٤٢ لمجلس الأمن والصادر في ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٧. وقد ترك قرار ٢٤٢ آثاراً حادة عمقت من طبيعة الإنقسام والتشتت الذي أصاب الحركة العربية القومية.

ظاهرة أخرى فاجأت الحركة العربية القومية برغم انبثاقها من الظروف الموضوعية للمنطقة العربية هي ظهور كتلة الأقطار العربية النفطية، وإذا كان ليس من الدقيق وصفها بالكتلة إلا أن الممارسات العملية لهذه الأقطار وبالذات أقطار الخليج التقليدية تكشف عن سمات لتكتل نفطي عربي. هذا «التكتل» قسم الساحة العربية إلى ما يمكن أن يسمى بالأقطار الغنية وما يسمى بالأقطار الفقيرة. والحقيقة أنه بينما بدا أن المال النفطي فرصة تاريخية للأمة العربية في التوحد، وتكوين قوة سياسية كبرى في العالم فإنه أدى إلى غموض الدور الوحدوي لعامل النفط.

وعلى المستوى الإجتماعي فإن برامج التنمية وخطط التحديث التي قادتها النظم العربية منذ بداية الستينات تقريباً أصيبت بالتعثر، ولم تنجح في حل المتناقضات الإجتماعية وتحقيق العدالة في توزيع الثروة والرفاهية للمواطن العربي، وكانت عمليات المراجعة في الفكر الإجتماعي للنخبة العربية المسيطرة والحاكمة تثير علامات إستفهام كثيرة خلف قدرة الطبقة الوسطى (أو البرجوازية) والتي شكلت الخلفية الإجتماعية الأساسية للنخب العربية الحاكمة باستثناء الأسر العربية التقليدية الحاكمة في بعض أقطار الخليج والجزيرة العربية. وجاء ظهور النفط وتملك هذه الأسر للجانب الأكبر منه ليمثل عنصر تشويه للبنية

الإجتماعية العربية، صعَّب من مهمة الطبقة الوسطى من ناحية، وأعاق نمو طبقة عاملة عربية تستطيع أن تأخذ مكانها.

وعلى المستوى الثقافي أصبح مطروحاً على الفكر القومي أن يجيب على مشكلات الشخصيات الاقليمية وعلاقتها بالشخصية العربية، فأزمة التجارب الوحدوية وتعثرها والتشتت الذي أصاب الفكر القومي وتباين مسارات التنمية في الأقطار العربية أثار من جديد السؤال الكبير وهو هل هناك أمة عربية واحدة أم أمم متعددة؟ أو هل هناك نسق رئيس وأنساق فرعية؟ وقد عرض السيد يسين في مقالة رائدة له بعنوان «الشخصية العربية- النسق الرئيس والأنساق الفرعية» لنظرية تقول بوجود شخصية عربية وشخصيات إقليمية تقوم العلاقة بينهما على عدة أسس هي:

*هناك شخصية عربية تعبر عن أمة عربية واحدة.

*تقوم الشخصية العربية على دعامتين أساسيتين: خط أساسي للانتاج نما وتطور في الأقطار العربية كلها وفق مراحل متشابهة، وبناء فوقي واحد أبرز عناصره: الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافي المشترك.

*تتميز الشخصيات الاقليمية المختلفة في الوطن العربي بحكم تميز التكوين الاقتصادي- الإجتماعي لكل منها.

*الشخصية العربية والشخصيات الاقليمية بحكم ارتباط الأولى بنمط الانتاج السائد وارتباط الثانية بالتكوين الاقتصادي -الإجتماعي لكُل منها ليست بناء مجرداً مغلقاً وإنما تتغير بتغير نمط الانتاج السائد أو بتغيير المكونات الأساسية للتكوين الاقتصادي والإجتماعي المحدد.

لقد كان الدرس الحقيقي الذي خرجت به القوى الوحدوية في منتصف الستينات هو أن الوحدة، كعمل سياسي وباعتبارها التجسيد العملي لفكرة القومية العربية، لها من المتطلبات والشروط والخطط والاستراتيجيات ما يحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق، وأنها في ذاتها كعملية سياسية تكاملية لها مناخها وظروفها المتميزة، وأنه لا يكفي أن تكون الأيديولوجية القومية مقنعة ومتكاملة نظرياً حتى تتحقق الوحدة تلقائياً، وإنما يتوجب النضال المستمر مع ظروف الواقع الموضوعية في المنطقة العربية للوصول إلى الشكل الملائم والصالح للوحدة.

إن قضية الوحدة لها جوانبها النظرية الأيديولوجية دون شك، ولكن لها أيضاً جوانبها

السياسية والإجرائية، ومن ثم فإن فشل التجارب الوحدوية ليس دليلاً على انتكاسة الأيديولوجيا القومية، بل بسبب الظروف السياسية للواقع العربي الذي تمت فيه هذه التجارب، كما أنه يعود إلى الافتقاد للخطوات الفنية والاجرائية الملائمة والتي لا تقل أهمية عن تكوين بناء نظري قوي للوحدة.

مضمون الفكر القومي

مصادر التحليل

أولا: وثائق

١ ـ بيانات القيادة القومية حول المؤتمرين القوميين التاسع والعاشر والجبهة القومية الشعبية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤).

٢ ـ نضال البعث، الجزء العاشر: القيادة القومية ١٩٦٣ـ ١٩٦٦ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١).

٣ ـ نضال البعث، الجزء الحادي عشر: القطر اللبناني ١٩٦١ـ١٩٦٨ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤).

ثانيا: مقالات

١ ـ د. خليل احمد خليل: العرب أمام جدلية الحرب والسياسة، مجلة دراسات عربية كانون الاول/ ديسمبر ١٩٧٣.

٢ـ الياس مرقص: الامبريالية والوحدة العربية والثورة الاشتراكية، مجلة دراسات عربية، تموز/ يوليو ١٩٦٧.

٣ ـ د. سعد الدين إبراهيم: دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي، مجلة قضايا عربية نيسان ـ أيلول/ أبريل ـ سبتمبر ١٩٧٦.

٤ ـ د. سعد الدين إبراهيم: نظرة ثانية للاطار الاجتماعي ومسألة الوحدة، مجلة دراسات عربية حزيران/ يونيو ١٩٧٢.

٥ ـ سعدون حمادي: الوحدة: ما هو الطريق؟، مجلة دراسات عربية، أيار/ مايو ١٩٧٤.

٦ ـ سعدون حمادي: الوحدة والاستقلال، مجلة دراسات عربية، شباط/ فبراير ١٩٧٨.

٧ ـ سعدون حمادي: الوحدة وعقدة الانفصال، مجلة دراسات عربية، كانون الاول/ يناير ١٩٧٤.

٨ ـ سليم إبراهيم: سعد الدين إبراهيم والمسألة القومية، مجلة دراسات عربية، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٠.

٩ ـ شبلي العيسمي: العلاقة بين الوحدة والديمقراطية، مجلة قضايا عربية، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٤.

١٠ ـ د. علي الدين هلال: التجزئة والتقسيم في الوطن العربي، مجلة قضايا عربية، نيسان- أيلول/ أبريل- سبتمبر ١٩٧٦.

١١ ـ محمد عماره: الملامح القومية للإسلام، مجلة قضايا عربية، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٤.

١٢ ـ د. نديم البيطار: الطريق إلى طريق الوحدة العربية، مجلة دراسات عربية، تموز/ يوليو ١٩٧٣.

١٣ ـ نقولا شاوي: قضية الوحدة العربية والمضمون الجديد لحركة التحرر العربية، مجلة دراسات عربية، تموز/ يوليو ١٩٦٧.

نتائج التحليل كمياً (التحليل الاحصائي)

يمكن رصد أهم الاتجاهات التي عبرت عنها الكتابات القومية في الفترة محل البحث في النقاط التالية:

١ـ ظهر بالنسبة لفئة نشأة الفكرة القومية أنه لا زالت بعض التحليلات التي ترى أن الدين الإسلامي كان له دور كبير في تكوين فكرة القومية العربية. وقد وردت النشأة الدينية في تحليلات محمد عماره المعروف بكتاباته الإسلامية، وإن كانت تتسم بالنظرة المستنيرة والتقدمية. ومن ثم فإن عودة الحديث عن نشأة دينية للفكرة القومية وفقاً لتلك النظرة لا يعني اضفاء طابع الجمود والتعصب عليها، وإنما لتصحيح النظرة المتحيزة ضد علاقة الدين الإسلامي بالقومية العربية. يؤكد ذلك أن الاتجاه كان أيضاً إلى رفض التعصب أو النشأة

العرقية للقومية (رفض ٧,١٪).

٢ـ تنوعت الحجج التي طرحها أصحاب الكتابات موضع التحليل في مجال تبرير الدعوة القومية وبالذات بالنسبة لعنصر المبررات الخارجية والداخلية، فكانت الإشارات واضحة إلى أن الاستعمار والصهيونية (٤٨,٢٪) يعدان من العوامل الأساسية التي تتطلب توحيد الأقطار العربية، ويلاحظ أن الصهيونية ظهرت في المرحلة موضع التحليل بشكل أوضح من المرحلة السابقة لها، ولا شك أن هذا يعود إلى تعقد الصراع العربي ـ الإسرائيلي واشتداد المواجهة مع إسرائيل (وقوع حرب ١٩٦٧، ثم الاستعداد العربي السياسي والعسكري بعد ذلك لتحرير الأرض المحتلة)، وأيضاً بسبب تبلور العمل الفلسطيني سياسياً وعسكرياً. والجديد في هذه المرحلة ظهور ما أشارت اليه بعض الكتابات بأن «الحفاظ على الكيان القومي» هو أحد المبررات الأساسية وراء الدعوة القومية، ورغم أن التأييد كان محدوداً والرفض أكبر فإن الفكرة كانت لها حججها وتركزت في أن الصهيونية هي الخطر المحيق بالأمة العربية والعرب سيفقدون قوميتهم في حالة التخاذل مع الصهيونية (١٦,١٪ ظهور، ٣,٦٪ تأييد، ٧,١٪ رفض).

٣ـ تركز الشكل المقترح للوحدة في الصورة الفيدرالية (١٠٠٪) باعتبارها الصورة الأمثل، ولكن هذا لم يختلط بضرورة تحققها على فترة واحدة، بل كان هناك ميل الى التروي والتحفظ، استناداً إلى العبر والدروس التي تم استخلاصها من تجارب عام ١٩٥٨، ١٩٦٣.

٤ـ وضح أن الاتجاه الغالب بالنسبة لأساليب تحقيق الوحدة هو إلى تكوين التنظيم الشعبي الذي يحظى بثقة جماهير واعية كبيرة (٩٥,٢٪). وبالنسبة للمبادىء التي يعمل على أساسها ذلك التنظيم، فقد تركزت في تبني الثورة في إحداث التغيير الإجتماعي، والتعاون مع التنظيمات الأخرى التي تتفهم وتقبل اتجاهاته القومية. ولم يتضح إذا ما كانت الدعوة هي إلى تنظيم عربي واحد أم تنظيمات مختلفة لها اتجاهاتها القومية ولكن تعمل وفق واقعها الخاص، ولكن الواقع العملي أثبت وجود تنظيمات كثيرة وأن كلمة التنظيم الشعبي لا تعني تنظيماً واحداً وأفكاراً واحدة.

٥ـ حظيت فئة العقبات والتحفظات على العمل الوحدوي باهتمام كبير من الكتابات القومية، ويتفق ذلك مع السمة الغالبة على هذه الكتابات في مراجعة تراث الفترة ما قبل ١٩٦٣ وتقييمها من كافة الجوانب، ولهذا كان من الطبيعي أن تتعدد وجهات النظر بصدد العقبات في الطريق الوحدوي، وقد اتسعت مساحة الفئة لتشمل ستة عشر عنصراً كل منها

يمثل عقبة. ومن أبرز هذه العقبات وجود تيارات معارضة للوحدة أشارت إليها الكتابات بالقوى الشعوبية المخربة والانتهازية وقوى الانفصال (٤٢,٧٪) أيضاً ما حددته بعض الكتابات في عدم الوعي بالطريق الثوري الوحدوي (٣,١٪) وقصدت به أن عملية الوحدة سواء في الوطن العربي أو في باقي العالم، وعلى ضوء الخبرة التاريخية أصبح لها قوانينها الخاصة والمحددة. إنها نظرة علمية لمختلف التجارب بقصد اكتشاف العوامل الأساسية في التكوين الوحدوي والتي يمكن أن تنطبق على منطقتنا العربية أو غيرها إذا ما أرادت الوحدة عقبة أخرى أشار إليها البعض فيها أسماه بعقدة الانفصال (٢,٥٪)، فقد تولدت بإثر الانفصال حالة نفسية مضادة لتقبل فكرة الوحدة عند القيادات السياسية العربية التي لم تشترك من قبل في مشروعات وحدوية، وأيضاً عند المواطن العربي. بينما ذهب رأي آخر إلى أن تخلف الفكر القومي يعد مسؤولية مباشرة، والمقصود بالتخلف عدم الفهم الدقيق لمراحل الوحدة ومصادر قواها وشيوع روح معادية للديمقراطية (١,٧٪)، والقليل الذي أشار إلى أن عدم مشاركة الأقليات كان عقبة في الوحدة رغم حيوية الموضوع (٠,٣٪).

٦ ـ يمكن تركيب الوزن وموضع الاهتمام اللذين حظت بهما كل فئة من الفئات الثمانيعشرة موضع التحليل في الكتابات القومية على النحو التالي:

١ـ العقبات والتحفظات	٤٣,٢
٢ـ القوى التي تحقق الوحدة	١٣,٤
٣ـ أساليب تحقيق الوحدة	١٠,٠
٤ مبررات الفكرة القومية	٦,٨
٥ـ الموقف من الامبريالية والاستعمار	٦,٦
٦ـ الفوائد العامة للوحدة	٥,٩
٧ـ تقييم محاولات الوحدة السابقة	٤ ١
٨ـ الموقف من الديموقراطية	٢,٥
٩ـ الموقف من التغيير الاجتماعي	١,٩
١٠ـ نشأة الفكرة القومية	١,٧
١١ـ تصور أشكال الوحدة	١ ١
١ـ مراحل الوحدة	١,١
١٣ـ الانتقادات الموجهة للفكرة القومية	٠,٩

١٤ـ أسس اتجاه الرفض ٠,٤

١٥ـ ماهية الوحدة ٠,٢

١٦ـ الموقف من الأقليات ٠,١

ويوضح الجدول التالي النسبة المئوية لتكرارات كل فئة، ووزن الفئة مقارنة بالفئات الأخرى:

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
نشأة الفكرة القومية							
دينية	١٣	٩٢,٩	١٢	٨٥,٧	١	٧,١	
عرقية	١	٧,١	-	-	١	٧,١	
علمانية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	١٤	١٠٠	١٢	٨٥,٧	٢	١٤,٣	١,٧
مبررات الفكرة القومية							
تاريخية	٧	١٢,٥	٦	١٠,٧	-	-	
خارجية	٢٧	٤٨,٢	٢٦	٤٦,٤	-	-	
داخلية	١٣	٢٣,٢	١٣	٢٣,٢	-	-	
الحفاظ على الكيان القومي	٩	١٦,١	٢	٣,٦	٤	٧,١	
المجموع	٥٦	١٠٠	٤٧	٨٣,٩	٤	١,٧	٦,٨
الانتقادات الموجهة إلى الفكرة القومية							
عاطفية	٤	٥٠	٤	٥٠	-	-	
مثالية	٤	٥٠	٤	٥٠	-	-	
عنصرية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٨	١٠٠	٨	١٠٠	-	-	٠,٩

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
ماهية الوحدة							
إسلامية	-	-	-	-	-	-	
إسلامية عربية	-	-	-	-	-	-	
عربية تقليدية	-	-	-	-	-	-	
عربية علمانية	٢	١٠٠	٢	١٠٠	-	-	
المجموع	٢	١٠٠	٢	١٠٠	-	-	٠,٢
تصور أشكال الوحدة							
إندماجية	-	-	-	-	-	-	
فيدرالية							
(وحدة اتحادية)	٩	١٠٠	٩	١٠٠	-	-	
كونفدرالية تعاهدية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٩	١٠٠	٩	١٠٠	-	-	١,١
القوى التي تحقق الوحدة							
زعامة فردية	٣	٢,٧	١	٠,٩	٢	١,٨	
نخبة	١	٠,٩	١	٠,٩	-	-	
طبقة وسطى	٢	١,٨	٢	١,٨	-	-	
طبقة عاملة	٥	٤,٥	٣	٢,٧	٢	١,٨	
جماهير (منظمة)	١٠٠	٩٠,١	١٠٠	٩٠,١	-	-	
المجموع	١١١	١٠٠	١٠٧	٩٦,٤	٤	٣,٦	١٣,٤
أساليب تحقيق الوحدة							
قوة عسكرية	-	-	-	-	-	-	
قرارات فوقية	-	-	-	-	-	-	
اتفاقات بين منظمات سياسية	-	-	-	-	-	-	
ثورة شعبية جماهيرية	٢	٢,٤	-	-	٢	٢,٤	

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
حزب ثوري عربي	٧٩	٩٥,٢	٧٩	٩٥,٢	-	-	
وحدة القيادة السياسية	٢	٢,٤	٢	٢,٤	-	-	
انقلاب	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٨٣	١٠٠	٨١	٩٧,٦	٢	٢,٤	
مراحل الوحدة							
فورية	-	-	-	-	-	-	
تدريجية	٦	٦٦,٧	٦	٦٦,٧	-	-	
اقليمية	٢	٢٢,٢	٢	٢٢,٢	-	-	
وظيفية	١	١١,١	-	-	١	١١,١	
البناء الذاتي أولاً	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٩	١٠٠	٨	٨٨,٩	١	١١,١	١,١
الفوائد العامة للوحدة							
سياسية	١٦	٣٢,٧	١٦	٣٢,٧	-	-	
اقتصادية	١٥	٣٠,٦	١٥	٣٠,٦	-	-	
إجتماعية	٩	١٨,٤	٩	١٨,٤	-	-	
عسكرية	٩	١٨,٤	٩	١٨,٤	-	-	
أمن قومي	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٤٩	١٠٠	٤٩	١٠٠	-	-	٥,٩
العقبات والتحفظات							
تباين حضاري	١٢	٣,٤	٨	٢,٢	٤	١,١	
اختلاف نظم سياسية	٨	٢,٢	٧	٢,٠	١	٠,٣	
تناقض مصالح	٨	٢,٢	٧	٢,٠			
عقبات خارجية	١٤٢	٣٩,٦	١٤٢	٣٩,٧	-	-	
الاقليمية	٧	٢,٠	٧	٢,٠	-	-	
المؤامرة	-	-	-	-	-	-	

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
التناقض بين الشعب والحاكم	-	-	-	-	-	-	
تيارات معارضة	١٥٣	٤٢,٧	١٥٣	٤٢,٧	-	-	
الفرقة الذاتية بين القوميين	-	-	-	-	-	-	
الرجعية	-	-	-	-	-	-	
عدم الثقة	-	-	-	-	-	-	
عدم الوعي بالطريق الثوري الوحدوي	١١	٣,١	١١	٣,١	-	-	
عقدة الانفصال	٩	٢,٥	٩	٢,٥	-	-	
تخلف الفكر القومي	٦	١,٧	٦	١,٧	-	-	
عدم المشاركة الجماهيرية	١	٠,٣	١	٠,٣	-	-	
عدم مشاركة الأقليات	١	٠,٣	١	٠,٣	-	-	
المجموع	٣٥٢	١٠٠	٣٤٩	٩٨,٣	٥	١,٤	٤٣,٢
تقييم محاولات الوحدة السابقة							
ناجحة	-	-	-	-	-	-	
تمهيدية	٥	١٤,٧	٥	١٤,٧	-	-	
متعثرة	٢	٥,٩	٢	٥,٩	-	-	
فاشلة	٢٧	٧٩,٤	٢٧	٧٩,٤	-	-	
تصحيحية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٣٤	١٠٠	٣٤	١٠٠	-	-	٤,١
أسس اتجاه الرفض							
دينية	٢	٦٦,٧	١	٣٣,٣	١	٣٣,٣	
عرقية	-	-	-	-	-	-	

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
قطرية	١	٣٣,٣	١	٣٣,٣	-	-	
طبقية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٣	١٠٠	٢	٦٦,٧	١	٣٣,٣	٠,٤
الموقف من الإمبريالية والاستعمار							
كفاح	٥٤	٩٨,٢	٥٤	٩٨,٢	-	-	
يقظة	١	١,٨	١	١,٨	-	-	
مهادنة	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٥٥	١٠٠	٥٥	١٠٠	-	-	٦,٦
الموقف من التغيير الإجتماعي							
ثوري	١٦	١٠٠	١٦	١٠٠	-	-	
اصلاحي	-	-	-	-	-	-	
تطوري تلقائي	-	-	-	-	-	-	
المجموع	١٦	١٠٠	١٦	١٠٠	-	-	١,٩
الموقف من الأقليات							
قمع	-	-	-	-	-	-	
تجاهل	-	-	-	-	-	-	
تسامح	-	-	-	-	-	-	
اعتراف	-	-	-	-	-	-	
رفض الطائفية	١	١٠٠	١	١٠٠	-	-	
المجموع	١	١٠٠	١	١٠٠	-	-	٠,١

الفئة وعناصرها	ظهور		تأييد		معارضة		نسبة ظهور الفئة (٪)
	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	التكرار	النسبة المئوية (٪)	
الموقف من الديمقراطية							
ليبرالية	٢١	١٠٠	٢١	١٠٠	-	-	
موجهة (شعبية ثورية)	-	-	-	-	-	-	
مركزية	-	-	-	-	-	-	
المجموع	٢١	١٠٠	٢١	١٠٠	-	-	٢,٥
المجموع الكلي للظهور	٨٢٩						١٠٠

المحتوى النظري (التحليل الكيفي)

١ـ نشأة الفكرة القومية

ظهرت هذه الفئة في كتابات محمد عماره الإسلامية، والتي وقعت في عينة البحث ومن الصعب التسليم بها تماماً، وإنما يجب أخذها في سياق منهج عماره في الكتابة ورؤيته للإسلام في صورة مستنيرة عقلانية.

ففي مقالة له بعنوان «الملامح القومية للإسلام» يذكر: «بعض الباحثين يحاولون تصوير الفكر الإسلامي في بداياته الأولى، وتقديم القرآن الكريم باعتبارهما فكراً قومياً عربياً كاملاً ومتكاملاً، ومن ثم قدموا لنا رأياً في الدولة العربية الاسلامية وحركة التوحيد بين القبائل التي انجزتها، يقول إن ذلك لم يكن فقط بداية للفكر القومي العربي، وإنما كان الصورة الكاملة والمتكاملة لهذا اللون من ألوان التفكير وذلك النمط من أنماط الممارسة والتطبيق»[1]. وفي موضع آخر أوضح أن المضمون القومي العربي للإسلام أو أن الدور الإسلامي في تكوين الاحساس القومي العربي ظهر في فترتين تاريخيتين أساسيتين هما الفترة التي شهدت فيها شبه الجزيرة العربية التعاليم الثورية التي جاء بها الإسلام، والتي حاول المسلمون الأوائل النزول بها إلى ميدان الممارسة والتطبيق، وفترة الازدهار الحضاري التي سادت الأمبراطورية العربية بعد أن تمت الفتوحات العربية الكبرى، واكتملت لشعوب الأقطار المفتوحة مقومات «التعريب»، وصاروا ولاؤ هم جميعاً للحضارة العربية الإسلامية على الرغم من

(١) محمد عماره، «الملامح القومية للإسلام،» قضايا عربية، العدد ٧ (تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٤)، ص ٣٤.

احتفاظ البعض بدينه القديم، وعلى الرغم من الأصول العربية والجنسية المتعددة والمختلفة التي تنحدر منها هذه الشعوب[٢].

وجاءت كتابات البعث لتنفي أية صبغة عنصرية عن القومية، أو أن يكون الدين المصدر الأساسي للقومية، وهي نفس الفكرة التي أشارت إليها الاقتباسات السابقة من عماره، حيث أوضح أن المعنى القومي في الإسلام ظهر في فترات الازدهار الحضاري التي ذاع فيها المضمون التحرري والعقلاني للإسلام، والتي لم يكن الدين الإسلامي مضطهدا للأديان الأخرى.

«إن طريق الوحدة اليوم غير طريق وحدة الأمس. فالعنصر لم يعد سلاحاً لمن اختار التقدم سبيلاً، والدين ليس عربة سياسية إلا لمن شاء المتاجرة. إن الوحدة القومية غير وحدة الدين وغير وحدة العنصر الذي تجاوزه التاريخ. إنها وحدة تجمع بين مختلف العناصر والأديان لأنها تنطلق من الإنسان العربي ومن حقه الأكيد في حياة جديرة بأن يناضل من أجلها»[٣].

٢ـ المبررات المقدمة لتدعيم الفكرة القومية

عادت بعض الكتابات إلى التأكيد مرة أخرى على أهمية عامل اللغة العربية، والتاريخ المشترك للأمة العربية باعتبارها أسساً تاريخية عامة تبرر قيام الفكرة القومية واستمرارها. يذكر شبلي العيسمي في مقالة له بعنوان «العلاقة بين الوحدة والديمقراطية» أن وحدة اللغة والتاريخ والتراث والمصالح المشتركة، والشعور بخطر الصهيونية والإمبريالية، والتطلع لبناء غد أفضل، وغيرها من العوامل، تكون العوامل الخصبة لنمو وحدة المشاعر القومية بين الجماهير وتغذية رغبتها بالوحدة[٤]. وذهب عماره في مقالته إلى الملامح القوية للإسلام إلى نفس المبررات عندما تبنى مواقف الحصري في ذلك الصدد[٥].

وربط البعض بين ظهور الموجة التحررية من الاستعمار توافق مع تبلور المفهوم الوحدوي العربي فاكتسبت الوحدة ضرورة حيوية في كونها أداة حاسمة في تحرير الأمة العربية من الاستعمار وأشكاله المختلفة وعملائه والنظم الحليفة

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ ـ ١٩٦٨، النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني وديمقراطي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٤) شبلي العيسمي، «العلاقة بين الوحدة والديمقراطية،» قضايا عربية، العدد ٧ (تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٤)، ص ٩.

(٥) عمارة، «الملامح القومية للإسلام،» ص ٣٥ ـ ٣٦.

له. «الدراسة الموضوعية تبين أن المفهوم العام للوحدة العربية قد نشأ مع بدء الحركة العربية المعادية للسيطرة الأجنبية والاستعمار في أوائل القرن الحالي» . . . ، كما تبين أن الوحدة العربية لم تنطلق وحسب مع بدء حركة العرب للتحرر من السيطرة الأجنبية، بل أن المفهوم العام للوحدة العربية نفسه اتسم بطابع ومضمون حركة التحرر في تلك المرحلة من تطورها . . . ، وترتب على تلك الحقيقة حقيقة أخرى هي «أن احتدام النضال ضد الاستعمار ومشاريعه وأحلامه وضغطه الاقتصادي والسياسي والعسكري، وخاصة باستخدام إسرائيل، كان من أكبر الحوافز لزيادة التقارب والالتحام بين الشعوب العربية وتبلور الشعور لديها بوحدة مصيرها»[٦]

وفى كتابات أخرى جاء أن الأخطار الخارجية، التي تتطلب تكتل أبناء الأمة العربية، لا تنحصر فقط في الاستعمار والصهيونية، بل أيضاً في الشعوب التي تصطدم تاريخياً مع الشعب العربي، فورد في بيان المؤتمرين القوميين التاسع والعاشر للقيادة القومية لحزب البعث أن خطر الهجرة الايرانية إلى الخليج العربي يتطلب تكتيل قوى الشعب العربي داخل جبهة وطنية على مستوى الخليج لمواجهة ذلك الخطر المدعوم بالمخططات الامبريالية.

وفي نفس البيان السابق تمت الإشارة إلى علاقة عملية التغير الإجتماعي وحل الصراع الطبقي بالنضال من أجل الوحدة فإن كلاهما يؤثر في الآخر، الوحدة مطلوبة لاتمام التحول الاشتراكي، ومن ناحية أخرى فإن تطوير المكاسب الشعبية (الاشتراكية، وعزل الطبقات المرتبطة بالاستعمار الجديد. . . الخ) يعد سلاحاً في معركة الصراع القومي التحرري مع الصهيونية والامبريالية.

كما أن حماية الاقتصاد القومي وانجاح عملية التنمية يجب أن يتم في مناخ الوحدة لأسباب إقتصادية على الأقل، فبصفة عامة ليس في الوطن العربي الحاضر قطر واحد فيه الامكانات لتحقيق تنمية حقيقية بالمعنى العلمي للتنمية، لا من حيث الموارد، ولا من حيث السوق[٧]. ونظراً لهذا فإن قيام الوحدة السياسية، بما يعني تكوين دولة قوية في العالم إنما يؤدي إلى خلق التنمية الحقيقية[٨].

---

(٦) نقولا شاوي «قضية الوحدة العربية والمضمون الجديد لحركة التحرر العربية،» دراسات عربية السنة ٣ (تموز (يوليو) ١٩٦٧)، العدد ٩، ص ٨٠ ـ ٨١، ٨٣.

(٧) سعدون حمادي، «الوحدة والاستقلال،» دراسات عربية: السنة ١٤ (شباط (فبراير) ١٩٧٨)، العدد ٤، ص ١٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

مبرر آخر أعطاه د. سعد الدين ابراهيم في مقالة له بعنوان «نظرة ثانية للإطار الإجتماعي ومسألة الوحدة»، أهمية كبيرة هو أن الوحدة ضرورية للحفاظ على كيان الأمة العربية، بمعنى أن العرب معرضون للفناء أو التشتت الإجتماعي في حالة عدم وجود الوحدة بينهم. «إن المسألة الوحدوية هي مسألة حياتية، تتعلق ببقاء العرب وصمودهم في وجه التحديات العنصرية والأمبريالية»[9]. وكان د. سعد الدين إبراهيم قد نشر مقالة بعنوان «العرب والمسألة القومية»، أثار فيها هذا المعنى الجديد (الحفاظ على الكيان القومي يتحقق من خلال تحقق الوحدة). وتبنى سعدون حمادي القضية نفسها بعد عامين «إن الوطن العربي في وضعه الحاضر في وضع أحوج ما يكون للتوحيد لأسباب كثيرة أي سبب واحد فيها يكفي بحد ذاته لقيام هذا التوحيد. ولكن فوق كل هذه الأسباب هناك سبب ليس بعده سبب، ولا يرقى لمنزلته شيء هو الدفاع عن البقاء والوطن»[10].

ولكن القضية واجهت نقداً حاداً كتبه سليم إبراهيم في مجلة دراسات عربية تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٠ أي بعد ثلاثة أشهر من مقال د. سعد الدين إبراهيم «العرب والمسألة القومية»، رفض فيه مبرر الحفاظ على الكيان القومي، بل اعتبر الدعوة إليه فيها الكثير من محاولات الهاء المواطن العربي عن المحتوى الطبقي لشعار الوحدة، «إن اقتصار الوحدة العربية على عملية دمج بين شعوب تؤلف أمة واحدة، هدفها الابقاء على حضارتها، خوفاً من انقراضها وانقراض شعوبها أدى هذا الشعار وما زال يؤدي عملياً إلى إفراغ نضالات شعوب الأقطار العربية من محتوياتها الإجتماعية وجرفها إلى مزالق الشوفينية والتعصبية القومية (ص١٤). وأكد على حقيقة أن الوحدة في ذاتها لا تعني حسم مسألة بقاء الأمة التي هي موضوع متميز عنها، تماماً مثلما أن تجزئة أمة عن الأمم ليس شرطاً لفنائها واضمحلالها فالأمر في النهاية يعود إلى العوامل الموضوعية من حيث إستمرارها أو تغيرها، تلك العوامل التي أقامت الوحدة.

٣- تصور أشكال الوحدة

ورد في أعمال البعث وتحليلاته لفترة المفاوضات حول الوحدة مع مصر والعراق عام ١٩٦٣ أنه كان يطالب بما أسماه «الوحدة الاتحادية» وما أوضحته أفكاره بصددها يقربها من

---

(٩) فرجا، «من المقاومة الفلسطينية إلى الثورة الاشتراكية،» دراسات عربية: السنة ٨ (حزيران (يونيو) ١٩٧٢)، العدد ٨.

(١٠) سعدون حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» دراسات عربية: السنة ١٠ (أيار (مايو) ١٩٧٤)، العدد ٧، ص٧.

الشكل الفيدرالي. وقد أضفى عليها مضموناً شعبياً وتقدمياً «الوحدة الاتحادية بشكلها اللامركزي هي وحدها الشعار الذي يتيح شكلاً عملياً وتطبيقياً للديمقراطية الشعبية، لأن الشكل اللامركزي لبناء الدولة هو الشكل الوحيد الذي يسمح بممارسة الشعب المنظم سلطة فعلية على أجهزة الدولة، تجعله فوق هذه الأجهزة . . . الوحدة الاتحادية تعني دولة واحدة، ذات سيادة واحدة، وقيادة سياسية واحدة، ووجود دولي واحد»[11].

٤- القوى التي تحقق الوحدة

بالنظر إلى القوى الإجتماعية التي تحقق الوحدة كان الاتجاه الغالب إلى تأييد فكرة أن الجماهير -ذلك اللفظ الواسع المعنى غير المحدد طبقياً بشكل دقيق- هي التي تكون القوة الإجتماعية للوحدة (١, ٩٠٪). إلا أن هذه الجماهير لا تعمل من فراغ وإنما من خلال تنظيم سياسي حتى تصبح جماهير واعية منظمة.

إن عملية بناء الوحدة -وهي عملية ثورية بالضرورة- ليست مجرد الحصول على موافقة الشعب في استفتاء، بل هي بالإضافة إلى ذلك وكأمر لا بد منه، جعل الشعب قاعدة فعالة لهذه الوحدة. « الشعب هو الجماهير الواعية المكونة تكويناً سياسياً والمنظمة للعمل المؤهل والمسؤول والمنضبط . . . الشعب صاحب الوحدة، ومفجر الثورة وموجهها، ولكن الأداة العملية والتطبيقية لهذا الشعب هي المنظمات الطليعية والثورية. إنها هي التي تحول الشعب إلى قائد فعلاً . . . الجماهير هي التي تقوم بدورها في هذا الصراع وهي القوى الإيجابية العاملة فيه»[12]. وفي الجزء الحادي عشر من «نضال البعث» ورد أن أحد المعاني التي استخلصها الحزب من تجارب الوحدة الفاشلة هو أن تجديد الوحدة رهن بنضال الجماهير الشعبية بقيادة منظماتها الثورية وبتضامن قواها الثورية في وجه أعداء القضية العربية من استعماريين ورجعيين وشعوبيين ومرتدين (ص٩٩).

وذهب إلى نفس المعنى شبلي العيسمي بقوله: «إن الجماهير هي الأداة الرئيسية في تحقيق الوحدة وحمايتها، كما أن الوحدة العربية لابد لها من نضال جماهيري، يقوده تنظيم بل تنظيمات شعبية تتكون عبر الممارسة والنضال، تؤمن بالوحدة وتأخذ بالأسلوب العلمي والثوري في العمل من أجلها، وتصبح بالتالي قادرة على استلام دفة الحكم، أو على الأقل يصبح لديها من القوة والتأثير على المسؤولين فيه ما يجبرهم على مراعاة السياسة التي تسير عليها هذه التنظيمات الوحدوية[13].

---

(١١) نضال البعث، الجزء العاشر، القيادة القومية ١٩٦٣ - ١٩٦٦ من ثورتي رمضان وآذار إلى ٢٣ شباط ١٩٦٦ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ٢٢، ٢٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٣) العيسمي، «العلاقة بين الوحدة والديمقراطية،» ص٩، ١١.

وإذا كان الاتجاه إلى الاعتماد على الجماهير فإنه يكون من المنطقي أن يرفض من يقبل هذا الاتجاه دور الزعامة الفردية، أو الاعتماد على زعيم قومي جماهيري (مثل عبد الناصر) يسهل طريق الوصول للوحدة.هكذا أوضحت كتابات البعث عن عملية مراجعة العمل القومي في السنوات الماضية أثبتت للحزب أن أخطر العيوب تركز في السلبيات المتعلقة بنظام الحكم الفردي «لا شك أن هناك مرحلة اقتضت على قيادة الحزب أن تلفت نظر الحزبيين إلى الأخطار التي تنتج عن اتباع سياسة في الحكم تنبع من إرادة فرد ولا تأخذ بعين الاعتبار مشاركة القادة الآخرين ورغبات الرأي العام المعبر عن حاجات وأماني الجماهير وبنوع خاص الفئات المنتظمة في أوساط الجماهير»[١٤].

كذلك كتب شبلي العيسمي يقول «إن الجماهير معين لا ينضب من القدرات النضالية والطاقات الثورية، إلا أن هذه القدرات والطاقات تبقى كامنة ساكنة، ما لم تتح لها قيادات طليعية ثورية منظمة. والطلائع الثورية، لكي تستطيع استقطاب الجماهير وقيادتها وتفجير طاقاتها باتجاه الوحدة، لا بد لها من رؤية واضحة أي أيديولوجية علمية ثورية، وتنظيم قوي في مستواها. يعتمد على الطبقة الكادحة المؤهلة لمتابعة النضال حتى النهاية»[١٥].

وربما كان الاتفاق واضحاً حول حيوية دور الجماهير، إلا أنه عندما تطرقت الكتابات إلى معانٍ طبقية محددة وضح على الفور التباين في المواقف والاتجاهات السياسية. كان هناك حديث حول دور الطبقة العاملة (ظهور ٥,٤٪) انشق إلى مؤيدين بنسبة (٢,٧٪)، ومعارضين بنسبة (١,٨٪).

إعطاء أولوية للطبقة العاملة في قيادة القوى الإجتماعية إلى الوحدة واجه التفنيد والنقد من جانب د. سعد الدين إبراهيم في مقالته «نظرة ثانية للإطار الإجتماعي ومسألة الوحدة»، فأكد على أن التحليل الموضوعي للواقع يكشف عن غموض لفظ البروليتاريا، كما أن قيام الطبقة الوسطى (أو البرجوازية)ـ التي يسهل نسبياً التعرف على خصائصهاـ بقيادة عملية التوحيد لا يشكل إدانة للعمل الوحدوي الذي تتبناه، ووصف الآراء التي تتبنى الدفاع عن قيادة الطبقة العاملة (البروليتاريا) لعملية الوحدة، بأنهانظرة سكونية للواقع، «ويتصل بهذه النظرة التي تطبع مواقف بعض المفكرين العرب، ومنهم تقدميين ماركسيين،التوهم بأنه إذا تمت الوحدة أو الاتحاد اليوم على أيدي قيادات برجوازية

---

(١٤) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ ـ ١٩٦٨، النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني ديمقراطي، ص ١٠٦.

(١٥) العيسمي، «العلاقة بين الوحدة والديمقراطية،» ص ٩.

صغيرة فهو شر مطلق حيث أن الذي يجب أن يتم هذا الاتحاد هو الطبقات العاملة الكادحة».

«لا بد في تقييم الواقع والتفاعل معه أن لا يخلط الثوري بين ما يتمناه أو ما يعتقد أنه ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل». وهذا شيء حذر منه لينين في «مرض الطفولة اليسارية»، «وتطبيقاً لهذا في معرض الحديث عن الوحدة العربية لا يمكن أن نخدع أنفسنا ونعتقد أن الطبقات العاملة في الوقت الحاضر من الوعي والتنظيم بحيث تقود هذه العملية الإجتماعية الجسيمة وإذا استطاعت هذه الطبقات أن تشارك فيها خير عظيم». هذا التشكك في قدرة الطبقة العاملة بناه الكاتب على عدم تبلور هذه الطبقة ومحدودية المساحة التي تحتلها في البنية الإجتماعية، ولكنه في الحقيقة تحفظ بوضوح على هذا التقدير عندما قال: «هذا ليس معناه أن نستسلم للواقع كما هو كائن ولكن التفاعل معه بحيث نغيره إلى ما ينبغي أن يكون. (ص٢١).

٥ـ أساليب تحقيق الوحدة

كان التركيز على ضرورة وجود حزب ثوري يقود الجماهير العربية في الطريق إلى الوحدة (٢, ٩٥٪). وتبنى حزب البعث هذا الاتجاه. «طريق الوحدة العربية وحكم الشعب هو طريق التنظيم الحزبي والتنظيم النقابي للجماهير الكادحة»[١٦]. وبرر أهمية التنظيم الثوري في أن الثورة هي الإطار الذي تتم من خلاله الوحدة، والثورة لا يحميها إلا تنظيم شعبي واع مثقف سياسياً ومسلح عقائدياً[١٧].

إلا أن الدعوة إلى تنظيم سياسي ثوري يدعم الثورة في رأي نديم البيطار ليست وحدها كافية لتحقيق الوحدة، وإنما من الضروري في البداية التعرف على الكيفية التي تتحقق بها الثورة كوسيلة للتغيير الإجتماعي. ورأيه في جوهره لا يصطدم بمبدأ الثورة والتنظيم الثوري وتأثيره على نجاح الوحدة، وإنما غرس مبادىء الثورة كظاهرة إجتماعية في عقول أبناء الشعب كتمهيد لانطلاق الثورة ذاتها. المسألة الأساسية ليست المناداة بالوحدة، بل هي الآن إدراك الطريق التي يمكن لها أن تؤدي إليها، ليست الثورة بل أن نعرف كيف تتحقق الثورة، عندما تبين بوضوح لكثيرين من الوحدويين فشل المفهوم الوحدوي الذي قال بأن الاستقلال يؤدي إلى الوحدة، انتقلت الدعوة إلى مفهوم آخر، لا يقل ميتافيزيقية

---

(١٦) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ ـ ١٩٦٨، النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني ديمقراطي، ص ٣٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

عن سابقه، يقول إن نجاح الثورة الإجتماعية يقود حتمًا إلى وحدة الأقطار التي تنتصر فيها الثورة[١٨]. ولكن التعرف على المبادىء الثورية وإقناع الشعب بها إنما يعني في الأساس ضرورة وجود حزب ثوري يتولى هذه المهمة، وربما كان البيطار يشير إلى أن على الأحزاب القومية العربية أن تبدأ بتعليم الثورة للجماهير وتعميقها بينهم والاستمرار على الأخذ بهذه المبادىء، مهما تحققت النتائج الأولى للثورة الإجتماعية، والتي يمكن أن تخدع القوميين بأن الوحدة أصبحت أمراً سهل المنال، وشيك الوقوع.

٦- مراحل الوحدة

ظهر في كتابات البعث أن الحزب مدرك لأهمية التدرج والتمهل تقديراً لشدة المصاعب التي خلقتها عوامل التجزئة المتراكمة عبر العديد من السنين. يذكر ميشيل عفلق «نحن عارفون أن التحقق النهائي للوحدة يتطلب وقتاً ومشقات، ونعرف أن بين الأقطار العربية تفاوتاً في الأوضاع والظروف الخارجية والداخلية، نعرف أن الوحدة تتحقق على مراحل»[١٩]. ولكن إشارة ميشيل عفلق كانت فترتها التاريخية أواخر الخمسينات عندما كتب بحثاً بعنوان «نظرتنا إلى الوحدة العربية»، وأهمية الفترة التاريخية هنا إنما هي لتفسير التناقض الذي يمكن أن يقع في الذهن عندما تقارن فكرة التدرج هذه مع إصرار البعث على الصورة الفيدرالية للوحدة، فربما كان الحديث عن التمهل والتدرج متلائماً مع ظروف الخمسينات بالنسبة للبعث وقبل تجربة الوحدة في ١٩٥٨. وبالفعل يشير الجزء العاشر من نضال البعث إلى أن الاتحاد مع مصر والعراق، أو مع العراق هي خطوات وحدوية تمهد للوحدة الكبرى[٢٠]. ونجد صورة أخرى يمكن أن تتم عليها الوحدة في مراحل وليست بشكل فوري، وذلك في مقالة بعنوان «الوحدة ما هو الطريق» كتبها سعدون حمادي. وقد عرض فيها لإمكانية تحقق اتحادات في مناطق جغرافية معينة تضم عدداً من الأقطار المتجاورة، مثلاً العراق وسوريا ومصر وليبيا يمكن أن تتحد كلها بدولة واحدة، أو يمكن أن تتحد منها اثنتان كمرحلة أولى، كما أن اليمن الشمالية واليمن الجنوبية يمكن أن يتحدا بدولة واحدة، ومنطقة الخليج العربي يمكن أن تكون دولة واحدة من اتحاد الامارات العربية وعمان والبحرين وقطر والكويت[٢١].

---

(١٨) نديم البيطار، «الطريق إلى طريق الوحدة العربية،» دراسات عربية: السنة ٩ (تموز (يوليو)١٩٧٣)، العدد ٩، ص ٥، ١١.

(١٩) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ - ١٩٦٨ النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني وديمقراطي، ص ٢٧٧.

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٦، ١٩، ٨١.

(٢١) حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» ص ٧.

والحديث عن قيام اتحادات إقليمية له بعض المزايا وأيضاً بعض العيوب، فمن مزاياه أن فرص تحققه كبيرة نظراً للتلاصق الجغرافي الذي يسهل عمليات التبادل الاقتصادي والانتقال البشري، ولكن له عيوبه التي منها تفتيت المنطقة العربية الى تكتلات يصعب تحقيق التوازن فيما بينها، بل أن تكتلاً لأقطار الخليج الغنية نفطياً يمكن أن يشكل حساسية لتكتلات أخرى فقيرة، أو متوسطة الثراء (اليمنيين شمالاً وجنوباً ـاتحاد أقطار المغرب العربي الجزائر وتونس والمغرب). فضلاً عن أنه لا يحل في ذاته المشكلات الأساسية في التخلف التي من المفترض أن تقضي عمليات التكامل المختلفة.

٧ـ العقبات والتحفظات

رغم إحساس معظم الكتاب بوجود اختلاف بين الأقطار العربية تعود إلى بيئة المجتمع العربي وأوضاعه الجغرافية إلا أنهم اختلفوا في تقديرهم للوزن الحقيقي لها وفي مدى إعاقتها للوحدة. فبينما أشارت كتابات البعث بأن ظاهرة التباين الحضاري موجودة فعلاً وقائمة، ولكن ليس من الصعب حلها، فهي يمكن أن تعالج تدريجياً في نطاق الوحدة بروح أخوة ومساواة قومية ووفق متطلبات المعركة الواحدة ضد الاستعمار والتخلف والضعف[٢٢].

وذهب د. سعد الدين ابراهيم إلى الإشارة لبعض هذه العقبات أو المعوقات وقد تباين موقفه منها مع الموقف السابق نسبياً، حيث أنها تشكل عقبة بالفعل ويمكن أن تؤثر سلبياً على عملية التوحيد، ولكن إذا أخذت في الاعتبار واهتم القائمون على الوحدة بمعالجتها موضوعياً فإن دورها المعوق يمكن أن يتلاشى. بل من زاوية أخرى فإن وجودها قد يكون دافعاً لإتمام الوحدة بفرض تخليص المجتمع العربي منها. فعندما تعرض لمشروع الوحدة بين مصر وليبيا وسوريا عام ١٩٧١ والذي كان من المتوقع اتمامه ضرب أمثلة لمظاهر التباين الحضاري التي يمكن أن تعيق الوحدة بين الأقطار الثلاثة منها مسألة الأشكال الأيكولوجية فالأغلبية العظمى لسكان الأقطار الثلاثة تعيش في الريف والبدو مما يعني أن اطاراتهم المرجعية تشكل سلبية في إحساسهم بالمواطنة والولاء الذي يتعدى حدود العائلة أو القرية أو القبيلة. أيضاً هناك جانب أيكولوجي آخر يتعلق بالمواصلات والاتصالات والحركة المادية عموماً[٢٣].

---

(٢٢) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني، ١٩٦١ـ ١٩٦٨، النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني ديمقراطي، ص٦٦.

(٢٣) سعد الدين إبراهيم، «نظرة ثانية للإطار الإجتماعي ومسألة الوحدة،» دراسات عربية السنة ٨ (حزيران (يونيو) ١٩٧٢)، العدد ٨، ص ١٧ ـ ٣٨.

إلى جانب الموقفين السابقين كان هناك من لا يرى خطورة للمعوقات الحضارية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك وقال بعدم وجودها ففي مقال بعنوان «الوحدة ما هو الطريق؟» كتبه سعدون حمادي قال بأن تعثر العمل الوحدوي لا يعود إلى تعقيد الوضع العربي نفسه، أي وجود صعوبات واختلافات جوهرية في تركيب المجتمع العربي ومؤسساته السياسية وأوضاعه الاقتصادية والفكرية. فلا ذلك هو الموجود فعلاً ولا هو المقصود[٢٤].

واختلاف النظم السياسية (المقصود اختلاف أساليب الحكم وخلافات الحكومات العربية مع بعضها البعض) لا يشكل في رأي سعدون حمادي عقبة أمام الوحدة، وإذا وجدت ـ وهي فعلاً موجودة، فإن تذليلها ميسور وممكن عن طريق التوسط بين الحكام العرب وإيجاد حلول وسط، لكافة أوجه الخلاف بين حكمهم، تكون كافية لاقناعهم جميعاً بأن الوحدة مفيدة لهم.

ففي مقال «الوحدة ما هو الطريق؟» تحدث عما يمكن تسميته «بمتطلبات الوحدة» أي الظروف والشروط الضرورية لقيامها كعملية سياسية، وهنا يرى سعدون حمادي أن حل الخلافات بين أنظمة الحكم وقياداتها هو الأسلوب الأفضل وأهم عنصر في متطلبات الوحدة. «إن مسألة معرفة طريق تحقيق الوحدة هي العقبة الأساسية الآن أكثر من أي شيء آخر، إن الاختلافات في أنظمة الحكم والأفكار والعقائد السياسية والاختلافات الناتجة عن الصراع والانقسام وعن الأمور الذاتية والنفسية التي تطبع أنظمة الحكم في الوطن العربي اليوم بمجملها تشكل التربة التي نمت فيها مشاعر الصعوبات والحيرة». وركز العقبة الرئيسية في هذا الاعتبار وحده، ففي رأيه ليس هناك في المنطقة العربية الآن استعمار يمنع الوحدة ولا رجعية مرتبطة بالتجزئة، ولا عقبات أيديولوجية (عقائدية)، وهناك تكامل من جميع الوجوه تقريباً، والوضع الإجتماعي قريب من التماثل. لا يبقى إذن إلا ما أسماه بالعوامل الذاتية بين أشخاص الحكم. وانتهى إلى أنه يمكن حل هذه الخلافات الذاتية عن طريق حلول «تلاؤمية»، أي إجراء تنازلات من قبل الجميع.

أيضاً هناك عقبات ناتجة عن تناقض المصالح بين القوى السياسية العربية، التي يفسرها البعض من وجهات نظر مختلفة:

يذكر سليم إبراهيم: «إننا نعتقد بوجود تناقضات سياسية تحرك قضية الوحدة العربية التي تخضع حسب رأينا للقانون الماركسي القائل بوحدة وصراع الأضداد فإذا نظرنا إلى الطبقات الحاكمة في الأقطار العربية فيمكننا أن نصنف هذه الأقطار تبعا لذلك في مجموعتين: حكم تآلف الاقطاع والبرجوازية

---

(٢٤) حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» ص ٢.

الكبيرة في الدول المسماة رجعية، وحكم البرجوازية المتوسطة والصغيرة في الدول المسماة تقدمية»[٢٥].
وقد كان د. خليل أحمد خليل أكثر وضوحاً في صبغ القضية القومية بالمنهج الماركسي «إن الإشكال القومي هو إشكال طبقي، وإن تنوع الطبقات المسيطرة وصراعها على الحكم والأنظمة لا يزال مثاراً لاصطدامها كما هو مثار لتحالفها. وبين الاصطدام والتحالف يتردى المسار القومي، كجسر لعبور الاقليميات الفئوية العربية وتتمزق مصلحة الشعب العربي في الوحدة القومية عبر دولة سياسية اتحادية أو متحدة»[٢٦]. والحقيقة أن إطلاق المفاهيم الماركسية في تحليل تطور القضية القومية العربية كان فيه قدر كبير من المبالغة إلى الدرجة التي أثارت الحساسية عند البعض من جراء استخدامه خاصة عندما تكون متشككة علمياً من مصداقية هذه المفاهيم بالنسبة للواقع الإجتماعي العربي. هكذا أرجع د. سعد الدين إبراهيم فشل العرب في تحقيق وحدتهم إلى مجموعتين، إحداهما تتعلق بمخططات الاستعمار والصهيونية والتي في اعتقاده ترقى إلى درجة المتناقضات الأساسية، وثانيتهما تعكس قصور القيادات العربية أو مصالحها الطبقية الضيقة، ووصف هذه المتناقضات بأنها متناقضات ثانوية.

ولعل هذا الرأي هو ما دفع سليم ابراهيم إلى اتهام د. سعد الدين إبراهيم بأنه يفرّغ الوحدة من مضمونها الإجتماعي وينكر على الجماهير مساهمتها في عملية التغير الإجتماعي التي هي موضوع أساسي في الأهداف الوحدوية.

العقبات الخارجية إذن (وقد كثر الحديث عنها فظهرت بنسبة عالية ٣٩,٧٪) تتركز في المقام الأول في الصهيونية والاستعمار. وقد ورد في الكتابات موضع التحليل إشارات كثيرة لتاريخ الاستعمار في المنطقة العربية وكيف أنه فرق الأمة العربية وضرب الثورات الوطنية والإجتماعية وحرم الأقطار العربية من استقلالها السياسي[٢٧].

---

(٢٥) سليم إبراهيم، «سعد الدين إبراهيم والمسألة القومية،» دراسات عربية السنة ٦ (تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٠)، العدد ١٢، ص ١١٧.

(٢٦) خليل احمد خليل، «العرب أمام جدلية الحرب والسياسة،» دراسات عربية: السنة ١٠ (كانون الثاني (يناير) ١٩٧٣)، العدد ٢، ص ٤٢.

(٢٧) الياس مرقص، «الامبريالية والوحدة العربية والثورة الاشتراكية،» دراسات عربية السنة ٣ (تموز (يوليو) ١٩٦٧)، العدد ٩، ص ٨١.

ب ـ نضال البعث، الجزء العاشر، القيادة القومية ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦ من ثورتي رمضان وآذار إلى ٢٣ شباط ١٩٦٦ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ١٤، ١٥.

ت ـ نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ ـ ١٩٦٨ النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني وديمقراطي، ص ٣٤، ٦٨.

ولم ترد الإقليمية في صورة انقسام الوطن العربي إلى أجزاء جغرافية كعقبة في طريق الوحدة، وإنما وردت الإقليمية كفكرة أو أسلوب نظري مضاد للمنطق والفكر الوحدوي، بمعنى آخر أنها تعكس رؤية سياسية معينة هدفها تمزيق الوطن العربي بكافة الصور (سياسة وإقتصاد ومجتمع . . الخ) يذكر د. علي الدين هلال في مقال له بعنوان «التجزئة والتقسيم في الوطن العربي» أن التجزئة من أكبر المخاطر المحدقة بالفكرة القومية من زاويتين إحداهما كونها أداة من أدوات التعامل الاستعماري مع الأقطار الخاضعة للاستعمار ومن ثم كانت تعكس توازن القوى بين الدول الغربية الكبرى فيما بعد الحرب العالمية الأولى، وثانيتهما التجزئة كجزء من النظرة الغربية الصهيونية للمنطقة العربية. تلك النظرة التي تهدف إلى رفض مفهوم القومية العربية والدعوة إلى الوحدة العربية وإلى تبرير شرعية الوجود الصهيوني في المنطقة[٢٨].

وأما التيارات المعارضة للفكر القومي فقد ورد الحديث عنها بكثرة في كتابات البعث (احتلت نسبة ٤٢,٧٪) وهي تشمل الاتجاهات الشعوبية والانتهازية والانفصالية. في الجزء العاشر من **نضال البعث** [حمّل] الحزب جميع القوى والعناصر الوحدوية مسؤوليات ثورية عديدة كان من بينها إدانة كل عمل تخريبي يقوم به الانتهازيون لعرقلة خطوات الثورة التي جسدت إرادة الشعب وطلائعه الثورية الوحدوية (ص٤٠). وورد في الجزء الحادي عشر تعليقاً على محاولات القوى التي شاركت في انفصال ١٩٦١ بأنها كشفت عن عدائها مع القوى الوحدوية ولكنها لن تنجح في مخططاتها «تلك القوى الانفصالية المكونة من الرأسماليين الجشعين والرجعيين واليسار الانتهازي والشيوعيين، فات هؤلاء جميعهم أنهم يعملون ضد التيار الشعبي الهادر، وأن تحالفهم المعادي للقومية العربية والقائم على تزييف الحرية والديمقراطية لن يكتب له النجاح» (ص٧٥). وقد ورد هذا الكلام خلال فترة الانفصال، عام ١٩٦٢.

وانفرد سعدون حمادي بعرض فكرة جديدة في قائمة عقبات الوحدة ألا وهي «عقدة الانفصال». فيأخذ الكاتب على معظم من انتقدوا تجربة عام ١٩٥٨، وانفصال عام ١٩٦١، أنهم ذهبوا إلى عوامل متعسفة ومخطئة في تحليل أسباب الانفصال، فوصف تحليلهم بالسطحية والغموض، وأن ذلك التحليل كان يجري وكأنه يهدف للوصول إلى نتيجة وضعها الكاتب مسبقاً، ألا وهي أن ما حدث كان يجب أن يحدث (حتمية وقوع

---

(٢٨) سعد الدين إبراهيم، «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي،» قضايا عربية السنة ٣ (نيسان (أبريل) - أيلول (سبتمبر) ١٩٧٦)، العدد ١ - ٦، ص ٢، ٣، ٦، ٩.

الانفصال). ويرى على العكس من ذلك أن هناك أسبابا تافهة ثانوية يمكن أن تؤدي إلى نتائج خطيرة مثل ما حدث في انفصال عام ١٩٦١ ، فلو أخطأ أحد قادة الانفصال في تنفيذ جزء صغير من المؤامرة وانكشف أمرها لما كان شيء قد حدث.

وقد وجد العذر لهؤلاء الذين انتقدوا التجارب وخلقوا بكتاباتهم عقدة الانفصال تؤرق كل من يفكر في الوحدة وتجعله يتراجع عنها، وجد العذر لهم في ركود المجتمع المتخلف، والوحدة كشيء جديد لا بد أن تحمل في معناها شيئاً من المجازفة واحتمالات الأخطار. وإذا كان هذا يتم في الوضع الاعتيادي فكيف إذا حدث لهذا الشيء الجديد ـالوحدةـ أن جربت وانتهت بالفشل؟. إن ضعف الفكر وسديمية المؤسسات الثقافية قد ساهما في انتشار عقدة الخوف هذهـ وقد امتدت عقدة الانفصال من المجال الثقافي لتشمل المجال السياسي، حتى أصبح من الصعب اقناع بعض الرؤساء والحكام العرب بالدخول في تجارب وحدوية لخوفهم من فشل التجربة قياساً على ما حدث في الماضي[٢٩]. نوعان آخران من العقبات تمت الاشارة إليهما في عدم المشاركة الجماهيرية، وعدم مشاركة الأقليات، في العمل الوحدوي. فبالنسبة لعدم مشاركة الجماهير كان القصد هو أنه في غياب المناخ الديمقراطي عن الميدان السياسي في الأقطار العربية، اتصف موقف الجماهير باللامبالاة ومن ثم احتكر المثقفون والعسكريون الوطنيون الدعوة والعمل في مجال الوحدة، وهم قلة عديدة بالنسبة لحجم الجماهير الضخم والذين هم قاعدة أي عمل سياسي[٣٠].

أشار د. سعد الدين ابراهيم في المصدر السابق أيضاً إلى اهمال دور الأقليات في العمل الوحدوي، وبدورها لم يسمح لها بالمشاركة وذلك بحكم أنها جزء من الجماهير التي لم تشترك كما سبق القول، وبسبب السياسات المختلفة المضادة لحقوق الأقليات. واكتسب عدم اشراك الأقليات حساسيته وخطورته في ظل حالتين (١) أن يكون حجم وتميز أحد هذه الأقليات كبيراً عن الأغلبية العربية المحيطة في قطر معين. (٢) حماس واقبال النخبة الوطنية الحاكمة في هذا القطر على مشروعات للعمل الوحدوي، هنا تحس الأقلية بخطر داهم (ص١٣).

إلا أن الكتابة في كل العقبات السابقة لم تقنع د. نديم البيطار بأنها كافية أو أنها توصلت إلى الأسباب الرئيسية لتعثر العمل الوحدوي، فطرح ما أسماه بفقدان«الوعي

---

(٢٩) سعدون حمادي، «الوحدة وعقدة الانفصال،» دراسات عربية: السنة ١٠ (كانون الثاني (يناير) ١٩٧٤)، العدد ٣، ص ٢، ٣، ٦، ٩.

(٣٠) إبراهيم «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي،» ص ١٢، ١٣.

العربي بالطريق الثوري الوحدوي» فهو ينظر للوحدة كعملية سياسية عامة قد تحدث في أية مجتمعات، هذه العملية لها منطقها الخاص ومتطلباتها وشروطها، وسواء كان هناك أيديولوجية قومية أم لا فإن العملية الوحدوية متميزة عن هذه الأيديولوجية وإن كانت غير منفصلة عنها. والمواطن العربي في رأي د. نديم البيطار لم يتعرف ولم يقتنع بهذه الشروط والمتطلبات. بمعنى آخر يطرح مسألة عدم بناء إنسان عربي وحدوي.

«أهم ضعف فكري في عملنا الوحدوي في المرحلة الحالية هو عدم توفر التطور أو البعد الذي يمكن فقط للوقت توفيره. وجودنا في قلب المرحلة نعانيها ونعيشها يعني انشغالنا بيومياتها وجزئياتها، فلا نعرف تماماً كيف تتبلور نهائياً المرحلة.أين تؤدي بنا، والاتجاه العام الذي يسودها. المشكلة التي يواجهها المفكر أو الثوري في وضع كهذا تشبه المشكلة التي يواجهها من يريد انتقاء النتاجات الفكرية الكلاسيكية القليلة من الكتب العديدة التي تصدر من حوله، فقد يختار منها ما يظهر فيا بعد أنه كان فقط نتاجاً عابراً أو تافهاً. وطريقتنا في تجاوز هذه الصعوبة هي الرجوع إلى التجارب التاريخية المماثلة لتجاربنا، للتجارب التي تشكل جزءاً من النوع الذي نريد معالجته والوصول إلى حل له». وانتهى الى بلورة هدفه في أنه من خلال المنهج التاريخي المقارن، وبالتحليل الاجتماعي والسياسي العلمي لمختلف التجارب الوحدوية المعروفة، يمكن الوصول إلى اتجاهات وقوانين عامة أساسية تفرض ذاتها في جميع التجارب الوحدوية، وخصوصاً من حيث العملية والأساليب[٣١].

يتصل بنفس الفكرة ـ عدم الوعي بالطريق الثوري الوحدوي ـ ما أثاره د. سعد الدين ابراهيم حول تخلف الكتابات القومية، وقصد بها اتصافها بالعاطفية، وعدم تقديرها الموضوعي للعوامل التنفيذية في الوحدة كعملية سياسية مثل عدم وعيها بمراحل الوحدة، وعدم الالتزام بروح الديمقراطية[٣٢].

٨ـ تقويم محاولات الوحدة

ظهرت بعض التحليلات التي رأت أن التجارب الوحدوية حتى الآن يغلب عليها طابع التعثر والتخبط (٩,٥٪) «إذا تركنا الفكر القومي جانباً، وانتقلنا إلى العمل الوحدوي العربي فإننا نجده على درجة مماثلة من التعثر والاحباط»[٣٣]. «الفكر الوحدوي كان حتى الآن ذا طبيعة تبشيرية

---

(٣١) البيطار، «الطريق إلى طريق الوحدة العربية،» ص ٤، ٥، ١١، ١٢، ١٨.

(٣٢) إبراهيم، «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي،» ص ٧، ٨، ٩، ١١.

(٣٣) المصدر السابق، ص ٧.

وميتافيزيقية يتخبط بسبب ذلك في بلبلة تمزق فاعليته وطاقته»[٣٤].

والفشل الذي أصاب الوحدة والذي حظي بالجانب الأكبر من التقسيم (٧٩,٤٪) كان إقراراً بأمر واقع فعلاً حيث لا توجد الآن تجاربٍ وحدوية ناجحة، ولكن هذا الفشل لم يَقُد إلى اليأس من العمل الوحدوي، وإنما أفاد الأمة العربية بدروس كثيرة سنراعيها مستقبلاً. «لقد تعلمنا من نكسة الانفصال درساً لا ينسى، تعلمنا أن الوحدة ثورة بحد ذاتها لا يحميها إلا الوحدويون» . . . «إن إفساح المجال لحرية الفكر والنشاط السياسي والتنظيم النقابي والطلابي هو أول خطوة تؤكد الاستفادة من نكسة الوحدة الأليمة»[٣٥].

إلى جانب ما سبق كان هناك تقدير لبعض التجارب مثل تجربة ١٩٥٨ بأنها كانت تمهيدية (١٤,٧٪) وقد ظهر ذلك في كتابات البعث عن الفترة من ١٩٦٣ إلى ١٩٦٦، وقد ظل التقدير كما هو حيث يصعب القول أن البعث نظر إلى فشل التجارب الوحدوية على أنها فشل للوحدة أو انتهاء لدورها، وإنما يشجع الخطوات الوحدوية المدروسة. «كانت وحدة مصر وسوريا التي تحققت عام ١٩٥٨ تجربة ثورية رائدة، قد دفعت بالنضال العربي خطوة جبارة إلى الأمام، . . . كانت تجربة وحدة عام ١٩٥٨ تجربة ثمينة ألهبت حماس الجماهير، ودفعت بالشعب العربي إلى عصر يمكن تسميته بحق بعصر الوحدة»[٣٦].

٩- الموقف من التغير الإجتماعي، ومن الديمقراطية

وضح من التحليل غلبة الاتجاه إلى تبني الاشتراكية وتحقيق الثورة الإجتماعية بوسائل غير إصلاحية. وكان من المنطقي أن تكون النظرة للديمقراطية متأثرة بالاتجاه الاشتراكي. ويجدر التنويه إلى أن تبني الاشتراكية لم يعكس بالضرورة تبني الماركسية على نطاق واسع بين القوميين، وإنما محاولة تطويع المبادىء العامة في النظرية الماركسية والاشتراكية العلمية لواقع المجتمع العربي. وفي نضال البعث ورد أن تغيير أسس المجتمع تغييرا ثورياً ليس عملاً كلامياً محضاً، وعلى الحكومة أن تعمل على تهيئة الظروف التي يمكن أن يتم فيها التغيير. . . «كانت الثورة حرباً على الرجعية الإقطاعية والرأسمالية وثورة إجتماعية تستهدف تغيير العلاقات

---

(٣٤) البيطار، «الطريق إلى الوحدة العربية،» ص ١٨.

(٣٥) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ - ١٩٦٨ النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني وديمقراطي، ص ١٩، ٣٠.

(٣٦) نضال البعث، الجزء العاشر، القيادة القومية ١٩٦٣ - ١٩٦٦ من ثورتي رمضان وآذار إلى ٢٣ شباط ١٩٦٦، ص ٢٠، ٧٩.

الإجتماعية القائمة، ودفع الشعب في طريق التقدم»[٣٧].

وورد «إن الحكم الثوري مثّل آمال الشعب في الوحدة والحرية والاشتراكية، وفي الحفاظ على وحدة التراب العربي»[٣٨].

والحقيقة أن موقف البعث من الاشتراكية تطور كثيراً عما كان عليه في دستور ١٩٤٧. فالمادة الرابعة، والسادسة، والسادسة والعشرون، والسابعة والعشرون، مثلا أشارت إلى الاشتراكية كشكل النظام الإجتماعي المنشود والأفضل، وأن حزب البعث حزب ثوري يرفض الخطوات الجزئية والضيقة لحل المشكلات الإجتماعية، وأن الثروة الاقتصادية يجب إعادة توزيعها على الشعب بشكل عادل. ولكن المادة (٣٤) نصت على أن الملكية الخاصة حق طبيعي يجب حمايته ولكنها ببعض القيود التي تمنع الاستغلال. وحرص الحزب آنذاك على التأكيد بأن أفكاره غير شيوعية.

إلا أن المؤتمر السادس في عام ١٩٦٣، والذي سبق الإشارة إلى أحداثه، أحدث تطويراً جوهرياً في نظرة البعث لقضايا التغير الإجتماعي، فالمبادىء النظرية الصادرة عن المؤتمر أشارت إلى أن مفهوم الاشتراكية العربية مفهوم جزئي بلا تحديد لأي محتوى علمي، والاشتراكية المبتغاة تهدف إلى بناء نظام إجتماعي تتأكد فيه حرية الفرد وتتحرر من كل أشكال الاستغلال والاستعباد ويتطلب ذلك الملكية العامة لوسائل الانتاج، ورفض الاعتماد على الانسان الرأسمالي والتأكيد على قيمة العمل واذابة الطبقات في طبقة واحدة وتحويل الاقتصاد للربح إلى اقتصاد للحاجة.

وبالنسبة للديمقراطية كان الاتجاه إلى تبني الديمقراطية في إطار من التوجيه القومي بحيث تكون السياسات الوطنية خاضعة لرأي الأكثرية التي تمثل بدورها العمال والفلاحين، وكثيراً ما أشارت بيانات البعث إلى ما وصفته بالديموقراطية الشعبية التي تتقيد فيها حرية الرجعية والرأسمالية، وتتقوى حرية العمال والفلاحين.

تقويم

تراجع الاهتمام نسبياً بالبناء النظري لقضية القومية العربية، أمام حركة النقد والمراجعة التي أصبحت سمة رئيسية في الكتابات القومية بعد النصف الثاني من الستينات،

---

(٣٧) المصدر السابق ص١٧٤، ٢٤٦.

(٣٨) نضال البعث، الجزء الحادي عشر، ص١٦٠.

وقد تركزت هذه الحركة النقدية والتقييمية في مجال الوحدة كعملية سياسية وليس أساساً في أيديولوجية القومية العربية.

ولكن البناء النظري شهد أيضاً بعض الأطروحات الجديدة التي ظهرت بفعل تعثر العمل الوحدوي، فتصاعد الحديث عن علاقة الأقطار كهويات وشخصيات سياسية متميزة بالأمة العربية ككل أو بالشخصية العربية الأساسية. فقد أصبح للشخصيات الاقليمية، بحكم اختلاف التكوين الاقتصادي والإجتماعي، وصف متميز عن الشخصية العربية الأساسية التي تقوم على تشابه نمط الانتاج والبناء الفوقي (لغة وتاريخ وتراث ثقافي...)، ولكن العلاقة بينهما قوية من واقع نفس الأسس التي تقوم عليها هذه الشخصية العربية.

والواقع أن العلاقة بين الشحصيتين تقوى وتتدعم في مناخ ثوري عام في المنطقة العربية، ويصعب البرهنة على وجودها أو استمرارها في ظل مناخ انتكاس الثورة وتراجعها والثورة هنا تعكس النضال التحرري للأقطار العربية في علاقتها بالقوى الخارجية، وحل التناقضات الإجتماعية أو الصراع الإجتماعي وفقاً لقوانين الثورة الشعبية.

ولعل هذا المناخ الثوري هو الذي أكد على أن المضمون التقدمي للوحدة هو الخيار الأساسي أمام الحركة القومية العربية، وقد انتهت خبرة أوائل الستينات إلى تلك النتيجة، وأصبح الخلاف بين أصحاب الفكر القومي حول درجة التقدمية والخطوات المقترحة للتغير الإجتماعي. وغدا من اليسير على هؤلاء تقسيم الساحة العربية إلى قومي ولا قومي. فتحت الجانب الأول يندرج من يقف مع قضايا التحرر والاشتراكية والصراع ضد الصهيونية وحل الصراع العربي الاسرائيلي بما يعيد الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني ويحرر الأرض المحتلة في ١٩٦٧، وفي الجانب الثاني من يقف في جانب التبعية للقوى الخارجية، والتصورات اليمينية في التحول الإجتماعي، ومن يتخاذل أمام المطامع الصهيونية ويتبنى نفس الأسس التي تقوم عليها السياسة الإسرائيلية تجاه المنطقة العربية.

أما على مستوى العمل الوحدوي فإن المناخ الذي ساد بعد نكسة ١٩٦٧ في المنطقة العربية ساعد كثيراً على تراجع المنطلقات الشعبية في الوحدة وفتح الباب لنمط معين من التنسيق والتعاون بين الأنظمة العربية برغم اختلافها الأيديولوجي، أي أصبح المنظور والمشاهد من الأعمال الوحدوية هو نتاج مواقف رسمية وفوقية من الحكومات العربية. ومثل هذه الأعمال إنما تكون مرهونة بأهداف مرحلية معينة حالما يتحقق بعضها تعود عرى الانفصال تلعب دورها مرة أخرى. من الأمثلة على ذلك قيام اتحاد الجمهوريات العربية في

آب/أغسطس ١٩٧١ بين مصر وسوريا وليبيا والذي كان من المفترض أن تنضم إليه السودان، ولكن لم يمض عامان حتى تقطعت عرى خيوطه وتجمد نشاطه بفعل الخلافات التي نشبت بين ليبيا ومصر ومن بعد بين مصر من جهة وكل من ليبيا وسوريا من جهة أخرى. أيضاً تجربة التكامل الاقتصادي والعمل السياسي المشترك بين مصر والسودان والتي بدأت في شباط/فبراير ١٩٧٤ تواجه مصاعب كثيرة ولم تكتمل خطواتها برغم النشاط المستمر للدولتين في تنسيق وتوحيد الجهود بينهما.

لم يكن غريباً اذن أن يعكف القوميون على تقديم أوجه النقد لتراث المرحلة الماضية في العمل الوحدوي، وأن يتحدثوا عن متطلبات الوحدة كعملية سياسية قبل أن تكون قضية أيديولوجية. وعندما طرحت الوحدة على هذا الأساس تعددت وجهات النظر حول كيفية الوصول إليها فمن قائل بضرورة التعرف على القوانين العامة في العمل الوحدوي وغرسها في عقل المواطن العربي، وأن يكون ذلك واجب التنظيمات القومية العربية، ومن قائل بالاهتمام الشديد بمسألة الأقليات وضرورة افساح المجال أمامهم للمشاركة في العمل القومي، إلى مؤكد على إيجاد مناخ الديمقراطية لإفساح المجال أمام الجماهير وكسر احتكار النخبة المثقفة للعمل القومي. وقد شارك بعض المثقفين من المتخصصين في المجالات المختلفة لنعلوم الإجتماعية في إبداء الرأي والحلول للمشكلات الوحدوية، فأضافوا جانباً أكاديمياً هاماً للفكر القومي إلى جانب النظرة السياسية التي عبر عنها السياسيون الحزبيون وغيرهم من قبل.

وأخيراً فإن على المفكرين والكتاب القوميين أن يواجهوا قضية على درجة كبيرة من الخطورة وتمس جوهر العمل القومي ألا وهي تصاعد منطق «الدولة» ضد منطق الأمة العربية أو العروبة، بمعنى أن الأقطار العربية عموماً باتت تفكر في كونها أقطاراً يسري عليها من أوضاع وسياسات مثلما يسري على أية دولة في العالم المعاصر، وليس كونها تكويناً على طريق الدولة العربية الواحدة، أو لبنة من لبنات الأمة العربية. وليس من الصعب التدليل على هذه الملاحظة أو اكتشاف الأسباب التي أدت إليها، ولكن يجب التعامل معها كحقيقة قائمة وكجزء من المتناقضات التي يتحتم حلها في سياق النظرية القومية. ولا يخفى أن قوى أجنبية كثيرة ودعوات غربية باتت تطرق هذه الملاحظة وتركز عليها بتعمد بالغ، على أمل أن تتلاشى فكرة العروبة وتخبو دعوة القومية العربية، فإذا ما تحقق ذلك تكون هذه القوى وهذه التيارات قد حققت أغراضها.

خاتمة

يتضح من العرض السابق أن الفكر القومي العربي يشغل مكانة محورية في العقل العربي، فعلى مدى ما يقرب من المائة عام منذ ولادة الفكرة القومية في أواخر القرن التاسع عشر، تكون تراث ضخم من الكتابات وتبلورت آراء كثيرة حول الإيمان بالقومية العربية والسعي لوضعها موضع التنفيذ. ولقد أثر هذا الفكر في العديد من الممارسات السياسية الهامة في وطننا العربي، كما تأثر بدوره بواقع الأحداث، فكان على وجه العموم وبدرجات مختلفة إما العامل الرئيسي أو أحد العوامل الرئيسية المؤثرة في تشكيل العقل والعمل العربي.

ولما كانت الدعوة القومية قد اتخذت طريقها إلى العقل العربي من منطلق الإستجابة الموضوعية لطموحاته والتحديات التي واجهها داخلية كانت أم خارجية، ولما لم تكن دعوة إكراهية تفرض نفسها بالعنف والقسر، وإنما اتبعت أسلوب الحوار والجدل، فإنها بسبب هذا وذاك مرت بتطورات مختلفة عكست خصائص الواقع العربي القائم بإيجابياته وسلبياته.

وقد سعت الدراسة الإستطلاعية لمضمون الفكر القومي، عبر العينات التي اختيرت والتي تحدثت عنها الصفحات السابقة، إلى التعرف على القيم والأفكار الكبرى التي دار حولها هذا الفكر، والتغيرات التي مرت بها (تكونت العينات من كتابات الكتاب والمفكرين العرب باللغة العربية في شكل وثائق وكتب ومقالات).

وكان من الضروري تتبع مثل تلك التغيرات، ذلك لأنه بالرغم من تحديد عدد من الأفكار الكبرى مسبقاً، والتي افترض أن الفكر القومي يدور حولها، كان من الهام الوقوف عند العناصر المختلفة المكونة لها وفقاً لكل حقبة زمنية أو داخل تطور معين متكامل نسبياً.

وقد أمكن بالفعل وكما اتضح من التحليل تفسير الكثير من أوجه الغموض التي انتابت جوانب من هذا الفكر، والتعرف على عناصر الأفكار الكبرى (أي حالة تطبيق مثل هذه الأفكار والأشكال التي اتخذتها والتي فهمها بها الكتاب والمفكرون العرب). وقد جرت المتابعة عبر المراحل الأربع : مرحلة ما قبل الحرب العالمية الاولى، ومرحلة ما بين الحربين، ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى أواسط الستينات، ثم مرحلة ما بعد نكسة ١٩٦٧.

ويستطيع المرء أن يقارن بين الصورة النظرية وتلك التطبيقية، وأن يلحظ التغير في الأشكال من مرحلة لأخرى وفي الأهمية أو حجم الإهتمام بها. على سبيل المثال كانت أهم عقبات الوحدة في مرحلة ما بين الحربين، وبالترتيب، تناقض المصالح السياسية، ثم العقبات الخارجية. في حين أن هذه العقبات في مرحلة ما بعد نكسة ١٩٦٧، تصير ست عشرة عقبة وأهمها بالترتيب التيارات المعارضة للوحدة ثم العقبات الخارجية.

وإن العناية بمدلول الأشكال المختلفة للأفكار الكبرى أو توضيح الأبعاد السياسية والإجتماعية والإقتصادية المؤثرة فيها، ورغم أنه ظاهرياً يبدو مختلفاً بعض الشيء مع التركيز الأساسي للعمل الا وهو الكشف عن المحتوى الظاهر في الكتابات القومية، إلا أنه بقليل من التفكير الموضوعي تصبح ضرورته بالغة، الأمر الذي حافظ عليه العمل بدقة. فمن ناحية تتسم دعوة القومية العربية بأنها ايديولوجية متفاعلة مع واقعها، والقت محاولات تطبيقها والتأثير الواضح الذي أحدثته في الكثير من السياسات العربية بتأثيراتها على مضمونها النظري. ولا نبالغ في القول بأن جانباً لا بأس به من الإضافات النظرية على الفكر القومي جاء من واقع الممارسات، خاصة وأنه شهد ولا زال يشهد محاولات من العمل الوحدوي.

لقد شهدت المراحل التاريخية الأربع العلاقة الوثيقة بين المحتوى النظري والواقع العملي من خلال التحليلين الكمي والكيفي. وبينما اتسمت كل مرحلة بخصائص معينة، إلا أن كلا منها انفرد بقضية أو موضوع بعينه يتعلق بتطور الفكرة القومية.

يمكننا ان نطلق على المرحلة الاول ـ ما قبل الحرب العالمية الاولى ـ خاصية النشأة والتكوين. ففيها وضعت اللبنات الأولى وتفجرت الفكرة من واقع الخلاف السياسي الذي وقع بين الولايات العربية والسلطنة العثمانية وقادة كبار الاعيان من أبناء العائلات الكبيرة العربية. ولقد سعى بعض المفكرين مثل عبد الرحمن الكواكبي إلى تقديم الإطار الفكري لهذه الدعوة العربية، مميزاً بين العنصرين العربي والتركي دون الإصطدام بالدين

الإسلامي، داعياً إلى خلافة عربية تحمي الإسلام والعرب في الوقت نفسه. وكان فكر الكواكبي بوجه عام من المقومات الاساسية إلى جانب ما طرحته النخبة السياسية والمثقفة العربية آنذاك من أعمال ثقافية تندرج تحت إطار النهضة الثقافية، كان ذلك من مقدمات نشأة الدعوة القومية. فهذه الدعوة بخصائصها المستنيرة والعلمانية (العلمانية هنا تعني إعلاء شأن الحضارة الحديثة والتقليل من التفكير الغيبي وهي في االوقت نفسه وبهذا المعنى لا تصطدم بالإسلام) كانت تتطلب تجديد العقل العربي واقناعه بالفكر المستنير والديمقراطي ولقد أوفى فكر الكواكبي بجانب كبير في هذا المجال.

لقد أنصب جهد الكتابات العربية آنذاك على المبررات المقدمة للفكرة والنشأة (٣٢٪، ٢٧٪) بالنسبة لغيرهما من الأفكار. وهو أمر منطقي بالنسبة لواقع نشأة الحركة القومية، فعند الحديث عن فكرة أو دعوة جديدة يكون الإهتمام منصباً على تبريرها بصور مختلفة ولا شك أن مضمونها وهويتها يتأثران إلى حد كبير بالمقومات المطروحة لها. وكانت أهم المبررات وجود تحديات داخلية (الخلاف بين الولايات العربية والسلطنة العثمانية) وإن للعرب لغتهم وتاريخهم القديم المشترك المتميز عن تاريخ العثمانية. وبالنسبة للنشأة اختلط الأمر بين الاتجاه الديني والاتجاه العلماني. من ناحية اخرى كانت أقل الأفكار أهمية بالنسبة لتلك المرحلة كما اتضح من الكتابات هي الموقف من الاقليات (١,٩٪)، والموقف من التغير الإجتماعي (٠,٩٪)، والموقف من الديمقراطية (٦و٠٪)، وأساليب تحقيق الوحدة (٠,٣٪).

تنتقل الفكرة القومية في مرحلة ما بين الحربين إلى «الدعوة الايديولوجية» على يد ساطع الحصري الذي كرس كل جهده من أجل غرس القيم والمثاليات العليا التي تتقدم بها الفكرة القومية إلى العقل العربي، مدافعاً عن هذه الدعوة بشدة ضد الاتجاهات الاقليمية والرافضة. من هنا ظهر الاستقطاب في حجم الاهتمامات بين التأييد والمعارضة للفكرة القومية، فنجد أن الحديث عن المبررات كان في المقدمة بنسبة (٢٧,٩٪)، ولكنه يصطدم بارتفاع نسبة فكرة اخرى هي عقبات الوحدة (٢١٪) وبأسس الاتجاه الرافض (١٨٪). وقد ركز الحصري على عامل اللغة العربية والتاريخ الذي هو تاريخ هذه اللغة ذاتها وكانت أفكاره وحماسه للدعوة القومية رداً مناسباً لخطورة التحديات الاجنبية آنذاك وبعث النعرات الاقليمية بدافع من الاستعمار أو تأثراً بحضارته. كانت العقبات متمثلة في الخطر الاستعماري أثر وقوع المنطقة العربية فريسة التقسيم بين الدول الاستعمارية، كما كان البعض يحذر من التباين الحضاري والاختلاف في النظم السياسية. وكانت أقل الأفكار من حيث درجة الإهتمام عند كتاب تلك المرحلة الحديث عن أساليب تحقيق الوحدة

(٦٨,٠٪) والموقف من الأقليات (٢,٠٪)، ولم تكن هناك عناية بأفكار مثل الديمقراطية أو التغير الإجتماعي.

وأما المرحلة الثالثة فهي مرحلة «التطبيق»، وهي من أخصب مراحل الفكر القومي نظراً للظروف العربية والدولية التي سادت بعد الحرب العالمية الثانية، فقد ظهرت قوى سياسية من الطبقة الوسطى مثلت القوى المؤهلة لقيادة العمل العربي والوطني في مرحلة الخروج من الاحتلال وتسلم الاستقلال.

واتسمت ايضاً بتبلور الدعوة القومية واتساع مجالاتها إلى حد أنها مثلت عند البعض طريقاً للتغير الإجتماعي والسياسي. وغلب اتجاه مؤداه ان الدعوة القومية تمثل هذا الطريق بالنسبة للأفكار العربية، وتأثرت العلاقات العربية بدرجة الإيمان بهذه الدعوة وتبنيها، فكانت أسلوباً للتغير الداخلي من ناحية ومدخلاً أساسياً في بناء العلاقات العربية الدولية.

وليس غريباً أن نجد في هذه المرحلة أن الأفكار الكبرى في الفكر القومي تظهر مجتمعة وتتوزع الإهتمامات بها بشكل متقارب تأكيداً لحيوية الدعوة القومية وتفاعل القوى السياسية معها، وظهور أبعادها الإجتماعية والسياسية بشكل واضح. وكانت النسب الكبرى كالاتي: عقبات الوحدة (١٢,٢٠٪)، المبررات المقدمة للوحدة (١١,٩٦٪)، أساليب تحقيق الوحدة (٨,٧٩٪)، الموقف من التغير الإجتماعي (٧,٨٩٪)، الموقف من الديمقراطية (٧,٣٤٪)، الموقف من الاستعمار (٦,٦٢٪).

ويلاحظ في هذا الصدد أن التركيز على العقبات كان يشير إلى حذر القوى القومية من المؤامرات الخارجية التي اشتدت في تلك الفترة على ضوء اتضاح الموقف التقدمي القومي، ومعارضة القوى الرجعية والإستعمارية الجديدة له. كما يلاحظ ظهور الإهتمام بأساليب تحقيق الوحدة، تلك الفكرة التي لم تظهر بنفس هذا القدر والوضوح في المرحلتين السابقتين (الاولى والثانية). ونظراً لشدة الإيمان بالدعوة القومية كان هناك إهتمام أقل بالعناصر السلبية مثل الموقف من الاتجاهات الرافضة والاقليات والانتقادات الموجهة إلى الفكرة القومية.

ويمكن وصف المرحلة الرابعة «بالمراجعة ونقد الذات»، فعلى ضوء المشكلات التي واجهتها الحركة القومية في المرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى اواسط الستينات ومظاهر الاحباط التي عانت منها بسبب نكسة ١٩٦٧، كان من المنطقي ان ينصب الجهد القومي حول مراجعة جوانب الفكر القومي وأن تظهر أفكار جديدة وآراء متباينة بصدد العمل القومي.

في هذه المرحلة يلاحظ أن عقبات الوحدة تحظى بنصف الاهتمامات وحدها (٤٩,١٪) بالنسبة لبقية الافكار، ولقد عرض الكثيرون لاشكال مختلفة من العقبات إلى حد الاسراف في هذا الأمر تأثراً بمناخ النكسة. في حين ظل جانب هام من الأفكار يحظى بنسب متقاربة مرتفعة نسبياً دليلاً على استمرار التمسك بالدعوة القومية (اساليب تحقيق الوحدة ١١,٤٪، المبررات المقدمة لتدعيم الفكرة القومية ٧,٧٪، موقف الفكر القومي من الامبريالية والاستعمار ٧,٥٪، الفوائد العامة للوحدة ٦,٧٪).

هكذا فإن تحليل مضمون الفكر القومي يساعدنا في تشخيص الاهتمامات الكبرى في ذلك الفكر ومدلولاتها من ناحية ويؤكد بعض الاستنتاجات الكيفية المعروفة سلفاً من خلال البحث المكتبي عن ذلك الفكر أيضاً. ولكن التحليل عبر الصفحات الكثيرة السابقة يقدم لنا بعض الاستنتاجات الجديدة التي غابت عن الابحاث المكتبية او لم تحظ باهتمام مناسب منها.

القضية الاولى تتعلق بأن الفكر القومي العربي اتسم بالتطور والتغيير سواء على المستوى النظري أو العملي، ومن الصحيح هناك اوجه مشتركة في الفكر والعمل تتصل بالمبادىء العامة لدعوة القومية العربية، ولكن مضمون هذه الدعوة وأساليب تحقيقها تباين بين اكثر من قوة واتجاه واحد. ولسنا هنا بصدد تقييم هذه السمة بالايجاب أو بالسلب، ولكنها حقيقة موضوعية تتطلب البحث عن أسباب وجودها، وهنا تأتي أهمية المضمون الإجتماعي للدعوة القومية، فلا شك أن التنوع في الفكر والعمل يعكس تنوعاً في الظروف الإجتماعية (تشمل ايضاً العوامل الثقافية والسياسية داخل كل قطر عربي وعلى مستوى الوطن العربي ككل). من زاوية اخرى واستناداً إلى تأثر الفكر القومي بالبيئة العربية والبنية العربية ايضاً يمكن القول أن مشكلات التحديث والتنمية خلقت ضغوطاً ومطالب إجتماعية جديدة لم تتأهب لها حركة القومية العربية أو على أقل تقدير كانت من الحدة والسرعة بما لم يمكن هذه الحركة من الإستجابة لها على الوجه المطلوب. ان تنوع الاتجاهات واستمرار الأزمات الإجتماعية في وقت لا تستطيع الحركة القومية مواجهتها يثير موضوع الطبيعة الايديولوجية للدعوة القومية ومشكلاتها.

وتتعلق القضية الثانية بتحديد عوامل تطور الفكر القومي، ويمكن تصنيفها في نوعين: الاول داخلي يتصل بالبيئة العربية ويشير بصفة اساسية الى مشكلات التجزئة وبقاء الحدود التي وضعها الاستعمار، وانتقال هذه التجزئة إلى العقل العربي وطرق تفكيره، فهناك حذر من التفكير الانفصالي لدى البعض عند تناول القضايا المصيرية العربية.

ويضاف إلى التجزئة وتحدياتها حدة الاختلافات الإجتماعية، التي تعكس بدورها

الخلافات السياسية والفكرية المرتبطة بها، وتشمل الاختلافات الإجتماعية ضمن ما تشمل التباين الطبقي والصراعات والازمات الإجتماعية الاخرى. وأما النوع الثاني من العوامل فهو العوامل الخارجية وتتركز اساساً في الخطر الصهيوني، والمواجهة الفكرية والسياسية مع الاستعمار الجديد.

والقضية الثالثة تختص بالإطار التنظيمي الملائم للعمل الوحدوي، فقد لوحظ وجود إهتمام وادراك متزايد للبحث عن هذا الإطار، فرغم القناعات المتوافرة في بعض الفترات بحيوية الدعوة القومية وشدة الإيمان بها إلا أن محاولات تطبيقها اصطدمت بكثير من المشكلات التي تتركز بالدرجة الاولى في عدم التوصل إلى شكل تنظيمي ملائم وبأي درجة من الدرجات. ولا شك أن إختيار شكل دون غيره إنما يتصل بدوره بالجوانب الايديولوجية في الموضوع لأنه يتأثر بالاتجاه السياسي للطرف أو للاطراف التي تقترحه.

وفي ضوء تعثر التجارب الوحدوية أصبح هنا ميل الى تبني الواقعية السياسية في العمل الوحدوي. ولكن هذه الواقعية والميل إلى التدرج اصبح يخفي بين طياته خطر القبول بمنطق الدولة في العمل العربي المشترك، وتفضيله شيئاً فشيئاً على المنطق الوحدوي الخالص.

وتشير القضية الرابعة إلى المبالغة في اعطاء ثقل كبير للعقبات الخارجية وتحميلها بدرجة أكبر من العقبات الداخلية مسؤولية تعثر العمل القومي العربي، وإن كانت الموضوعية تقتضي الإشارة إلى الاتجاه الذي تصاعد بعد نكسة ١٩٦٧ والذي أصبح يحلل العقبات الداخلية في البيئة العربية الإجتماعية والسياسية. ولكن رغم هذا هناك تركيـز إلى حد المبالغة في تقدير الاخطار الخارجية المحيطة بالحركة العربية، وهناك احساس مستمر بوجود مؤامرة من الخارج (من الغرب اساسا) ضد العرب وضد وحدتهم.

وتنصب القضية الخامسة حول اللامبالاة وعدم الإهتمام بالفكر الرافض من جانب كتاب الفكر القومي، وفي الحالات التي حدث أن ظهر فيها كان في سياق التحذير منه أو وضعه ضمن العقبات التي تعترض العمل القومي، ولكن لم يكن هناك عرض لوجهات نظر هذا الفكر الرافض ولا اهتمام عام به.

من صور عدم المبالاة الخطيرة الاخرى عدم العناية بموضوع الأقليات فلم تتعـد نسبة الاهتمام بها في المراحل الثلاث الاخيرة أكثر من ١٪، وقد كان هناك احساس بالتخوف من اثارة الموضوع، ولم يكن هناك حتى أي تبرير لهذا الإهمال. وبينما تميل الاقليات بوجه عام إلى الحذر من الايديولوجيات التي تتبناها الاغلبية والتي تفترض اكراهها

على تبنيها أو الخضوع لها، فإنه في حالة القومية العربية واستناداً إلى منطلقها العلماني والديمقراطي كان من المفترض الا تتخوف منها الاقليات في الوطن العربي، وهذا ما حدث بالنسبة لبعض ابنائها، ولكن يظل الموضوع كظاهرة عامة يحتاج إلى تصور وتكييف من الكتاب والمفكرين العرب الأمر الذي افتقدته كتابات الفكر القومي حتى الآن.

وتؤكد القضية السادسة على استمرار العلاقة الوثيقة بين الدين الإسلامي والقومية العربية، فرغم علمانية بعض الاتجاهات والقوى القومية فإن الطابع الإسلامي في الفكر والعمل القوميين واضح وجلي، كما يلاحظ أن محاولات التوفيق بين الإسلام والقومية من الوجهة النظرية لا تنقطع، وحتى الاتجاهات العلمانية ذاتها لم تعلن عداءها للإسلام أو الدين، وأن كانت تفضل الفصل بينها وبينه.

المـــــراجع

المصادر العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين. إتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠. ٣٦٧ص.

إبراهيم، محسن. في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي. بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٢. ٢٤٥ ص (من دراسات مجلة الحرية، ١).

البيطار، نديم. نحو الإرتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢، ١٥٢ص.

الحصري، ساطع. أبحاث مختارة في القومية العربية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. ٥٤٩ص.

الحصري، ساطع. حول القومية العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١. ٣٨٩ص.

الحصري، ساطع. دفاع عن العروبة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥. ١٩١ص.

الحصري، ساطع. العروبة أولاً. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٥. ١٩٣ص.

الحصري، ساطع. العروبة بين دعاتها ومعارضيها. بغداد: [د.ن.]، ١٩٥٤.

دروزة، محمد عزة. الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجاتها والمراحل التي يجب أن يسار الى تحقيقهـا. القاهرة: [د.ن.]، [د.ت.].

زكي، جمال والسيد يسين. أسس البحث الإجتماعي. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣. ٤٩٨ص.

سيف الدولة، عصمت. الطريق إلى الوحدة العربية. القاهرة: [د. ت.]، ١٩٦٧.

عبد الناصر: الفكر والطريق. القاهرة: منظمة الشباب العربي الإشتراكي، [د.ت.].

عفلق، ميشيل. في سبيل البعث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩. ٢٥٢ص.

عفلق، ميشيل وآخرون. دراسات في القومية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠.

العيسمي، شبلي. حول الوحدة العربية. دمشق: [د.ن.]، ١٩٥٧. ٢٣٩ص.

الكواكبي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة خاصة عن حياته وآثاره. تحقيـق محمد عمارة. [القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠. ٤٥١ص.

محاضر جلسات مباحثات الوحدة. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

مركز دراسات الوحدة العربية. القومية في الفكر والممارسة :بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز

دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٠. ٦١٠ص.

المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سان جرمن في باريس. القاهرة: اللجنة العليا لحزب اللامركزية بمصر، ١٩١٣. ٢٢١ص.

ميثاق العمل الوطني. القاهرة: مطابع الشعب، ١٩٦٢.

نضال البعث، الجزء العاشر، القيادة القومية ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦ من ثورتي رمضان وآذار إلى ٢٣ شباط ١٩٦٦. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١. ٣٣٤ص.

نضال البعث، الجزء الحادي عشر، القطر اللبناني ١٩٦١ ـ ١٩٦٨، النضال من أجل وضع حزبي سليم ومن أجل لبنان وطني ديمقراطي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤. ٣٦٨ص.

هيكل، محمد حسنين. ما الذي جرى في سوريا؟ القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٢. ١٩٨ص.

دوريات

إبراهيم، سعد الدين. «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي.» قضايا عربية: السنة ٣، العدد ١ ـ ٦، نيسان (أبريل) ـ أيلول (سبتمبر) ١٩٧٦. ص٥ ـ ٢٤.

إبراهيم، سعد الدين. «نظرة ثانية للإطار الإجتماعي ومسألة الوحدة.» دراسات عربية: السنة ٨، العدد٨، حزيران (يونيو) ١٩٧٢. ص١٧ ـ ٣٨.

إبراهيم، سليم. «سعد الدين إبراهيم والمسألة القومية.» دراسات عربية: السنة ٦، العدد ١٢، تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٧٠. ص١١٣ ـ ١١٩.

البيطار، نديم «الطريق إلى طريق الوحدة العربية.» دراسات عربية: السنة ٩، العدد ٩، تموز (يوليو) ١٩٧٣. ص٤ ـ ١٩.

حمادي، سعدون. «الوحدة: ما هو الطريق؟» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٧، ايار (مايو) ١٩٧٤. ص ٢ ـ ١١.

حمادي، سعدون. «الوحدة والاستقلال.» دراسات عربية: السنة ١٤، العدد ٤، شباط (فبراير) ١٩٧٨. ص٣ ـ ١٤.

حمادي، سعدون. «الوحدة وعقدة الإنفصال.» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٣، كانون الثاني (يناير) ١٩٧٤. ص٢ ـ ١٢.

خليل، خليل احمد. «العرب أمام جدلية الحرب والسياسة.» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٢، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٣. ص٤٢ ـ ٥٢.

شاوي، نقولا. «قضية الوحدة العربية والمضمون الجديد لحركة التحرر العربية.» دراسات عربية: السنة ٣، العدد ٩، تموز (يوليو) ١٩٦٧. ص٨٠ ـ ٨٦.

عماره، محمد «الملامح القومية للإسلام.» قضايا عربية: العدد ٧، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٤. ص٣٣ ـ ٤٢.

العيسمي، شبلي. «العلاقة بين الوحدة والديمقراطية.» قضايا عربية: العدد ٧، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٤. ص٩ ـ ١٣.

فرجا. «من المقاومة الفلسطينية إلى الثورة الإشتراكية.» دراسات عربية: السنة ٨، العدد ٨، حزيران (يونيو) ١٩٧٢. ص٦٥ ـ ٨٧.

مرقص، إلياس. «الامبريالية والوحدة العربية والثورة الإشتراكية.» دراسات عربية: السنة ٣، العدد ٩، تموز (يوليو) ١٩٦٧. ص٣٤ ـ ٣٨.

النديم، عبد الله. الأستاذ.
النديم، عبد الله. التنكيت والتبكيت. ١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٨١.
النديم، عبد الله. التنكيت والتبكيت. ٢٣ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٨١.
النديم، عبد الله. التنكيت والتبكيت. ١٠ تموز (يوليو) ١٨٨١.
يسين،السيد. «التوازن الطبقي في فكر النخبة السياسية بين الإدراك والممارسة.» الفكر العربي: السنة ١، العدد ٤ ـ ١٥، ايلول (سبتمبر) ـ ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨. ص ١٢٩ ـ ١٥٤.
يوسف، علي. المؤيد. ١٤ تموز (يوليو) ١٩٠٩.
يوسف، علي. المؤيد. ٥ حزيران (يونيو) ١٩١٠.

المصادر الأجنبية

Books

Nasr, Marlène Abou Chdid. **L'ideologie nationale arabe dans le discours de Gamal Abd-El Nasser, 1952- 1970.** Thèse pour le doctorat de 3e cycle, Université de Paris, 1979. 514p.

السيد يسين

- ولد بالاسكندرية عام ١٩٣٣
- حصل على ليسانس الحقوق من جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٧، وماجستير في العلوم القانونية من جامعة القاهرة عام ١٩٦٠
- عمل باحثاً وخبيراً بالمركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية من ١٩٥٧ ـ ١٩٧٥
- أجرى دراسات عليا في جامعتي ديجون وباريس في فرنسا في العلوم القانونية والسياسية (١٩٦٤ ـ ١٩٦٧)
- نشر الكتب التالية: أسس البحث الإجتماعي (بالاشتراك) ١٩٦٣، دراسات في السلوك الاجرامي ١٩٦٣، التحليل الإجتماعي للأدب ١٩٧٠، السياسة الجنائية المعاصرة: دراسة تحليلية لنظرية الدفاع الإجتماعي ١٩٧٣، الشخصية العربية بين المفهوم العربي والمفهوم الاسرائيلي ١٩٧٣
- أشرف على تحرير الكتب التالية: حرب أكتوبر، دراسات في الجوانب الإجتماعية والسياسية ١٩٧٣، الإستعمار الاستيطاني في فلسطين ١٨٨٢ ـ ١٩٧٣ (بالاشتراك)، الفلسطينيون في العالم العربي (بالاشتراك)
- نشر عديداً من الابحاث والدراسات في المجلات العربية والأجنبية
- عضو الجمعية الدولية لعلم الإجتماع
- يعمل حالياً مديراً لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الاهرام بالقاهرة.

الطبعة الرابعة



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣